

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE

1933-1934. — N° 135

DE LA
PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE
A LA
RELIGIOSITÉ MORBIDE

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN MÉDECINE

présentée et soutenue publiquement le Mercredi 27 Juin 1934

PAR

Henry-Jean-Aloys REY LESCURE

Né à LA GOULETTE (Tunisie), le 29 janvier 1901.

Examineurs de la Thèse	}	MM. ABADIE, professeur.....	Président.
		CREYX, professeur.....	} Juges.
		PERRENS, professeur.....	
		PONTAN, agrégé.....	

BORDEAUX
IMPRIMERIE-LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ
Y. CADORET, DELMAS, SUCCESSEUR
6, Place Saint-Christoly

1934



Digitized by the Internet Archive
in 2026

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE

1933-1934. — N° 135

DE LA
PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE
A LA
RELIGIOSITÉ MORBIDE

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN MÉDECINE

présentée et soutenue publiquement le Mercredi 27 Juin 1934

PAR

Henry-Jean-Aloys REY LESCURE

Né à LA GOULETTE (Tunisie), le 29 janvier 1901.

Examineurs de la Thèse	}	MM. ABADIE, professeur.....	Président.
		CREYX, professeur.	} Juges.
		PERRENS, professeur.....	
		FONTAN, agrégé.....	

BORDEAUX
IMPRIMERIE-LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITÉ
Y. CADORET, DELMAS, SUCCESSEUR
6, Place Saint-Christoly

1934

FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE DE BORDEAUX

DOYEN : M. MAURIAC.

DOYEN HONORAIRE : M. SIGALAS.

PROFESSEURS HONORAIRES :

MM. POUSSON, MOURE, W. DUBREUILH, RIVIÈRE, BARTHE,
DENIGES, AUCHÉ, SELLIER, BEILLE, CASSAËT

PROFESSEURS

MM.			MM.
Clinique médicale.....	MAURIAC.	Zoologie et parasitologie.....	MANDOUL.
id.....	DUPÉRIÉ.	Médecine expérimentale.....	AUBERTIN.
Clinique chirurgicale.....	CHAVANNAZ.	Clinique ophtalmologique.....	TEULIÈRES.
id.....	BÉGOUIN.	Clinique chirurg. infantile et orthopédie..	ROCHER.
Pathologie et thérapeutiques générales...	CARLES.	Clinique gynécologique.....	GUYOT.
Clinique d'accouchements.....	ANDÉRODIAS.	Clinique méd. des maladies des enfants..	CRUCHET.
Anatomie pathol. et microscopie clinique.	SABRAZÈS.	Chimie biologique et médicale.....	DELAUNAY.
Anatomie.....	VILLEMEN.	Physique médicale et pharmaceutique....	SIGALAS.
Anatomie générale et histologie.....	G. DUBREUIL.	Médec. coloniale et clin. des mal. exotiques.	BONNIN.
Physiologie.....	PACHON	Clinique des malad. cutanées et syphilitiques	PETGES.
Hygiène.....	LEURET.	Clinique des maladies des voies urinaires.	DUVERGEY
Médecine légale et déontologie.....	LANDE.	Clinique des malad. nerveuses et mentales.	ABADIE.
Electroradiologie et clin. d'électricité médic.	RÉCHOU.	Clinique d'oto-rhino-laryngologie.....	PORTMANN.
Chimie.....	CHELLE.	Toxicologie et hygiène appliquée.....	LABAT.
Botanique et matière médicale.....	GOLSE.	Hydrologie thérapeutique et climatologie..	GREYX.
Pharmacie.....	DUPOUY.	Clinique dentaire.....	CAVALIÉ.

MM. MIGHELEAU (Médecine générale). MURATET (Anatomie pathologique). LACOSTE (Histologie).

PERY (Obstétrique). PERRENS (Maladies mentales). PAPIN (Chirurgie générale).

R. SIGALAS (Parasitologie et sciences naturelles). JEANNENEY (Chirurgie générale).

AGRÉGÉS EN EXERCICE :

MM.			MM.
Anatomie.....	DUBECQ.	Chirurgie générale.....	CHARRIER.
id.....	DUFOUR.	id.....	LOUBAT.
Physiologie.....	FABRE.	Obstétrique.....	RIVIÈRE.
Médecine générale.....	DAMADE.	Ophtalmologie.....	BEAUVIEUX
id.....	PIÉCHAUD.	Physique médicale.....	WANGERMEZ.
id.....	DELMAS-MARSALET.	Dermatologie et syphiligraphie.....	JOULIA.
id.....	DE GRAILLY.	Oto-rhino-laryngologie.....	DESPONS.
id.....	FONTAN.	Chimie générale pharmaceut. et toxicologie.	VITTE

COURS COMPLÉMENTAIRES :

MM.			MM.
Médecine opératoire.....	PAPIN.	Puériculture.....	FAUGÈRE.
Physiologie.....	FABRE.	Démonstrations et préparations pharmac..	M. VITTE.
Pathologie médicale.....	DELMAS-MARSALET.	Zoologie et parasitologie.....	R. SIGALAS.
Accouchements.....	RIVIÈRE.		
Ophtalmologie.....			MM. CABANNES (en congé).
Ortopédie chez l'adulte, pour les accidentés du travail, les mutilés de guerre et les infirmes.			N.
Cours complémentaire annexe. — Prothèse et rééducation professionnelle.....			GOURDON.
id.....	Clinique dentaire.....		DELGUEL.

Le Secrétaire de la Faculté : ROUGERIE.

Par délibération du 5 août 1879, la Faculté a arrêté que les opinions émises dans les Thèses qui lui sont présentées doivent être considérées comme propres à leurs auteurs, et qu'elle entend ne leur donner ni approbation ni improbation.



A LA MEMOIRE DE MON PERE

LE CAPITAINE REY LESCURE

*Chevalier de la Légion d'honneur,
Croix de guerre,*

MORT POUR LA FRANCE
le 23 janvier 1915 à Saarbruck.

Hommage de respect filial.

A MES MAITRES DE LA FACULTE DE MEDECINE DE BORDEAUX

L'intérêt que je porte à la psychiatrie et à la psychologie religieuse remonte à une quinzaine d'années. Etudiant à l'Université de Montpellier, j'eus l'honneur de connaître Grasset, Mairet et M. le Professeur Euzière. Plus tard, j'ai assisté aux leçons de Georges Dumas, à Sainte-Anne, et de Pierre Janet, au Collège de France. Et, en 1922, je présentais une étude sur les phénomènes de suggestion et l'expérience religieuse, qui recueillit de favorables appréciations de MM. Berguer, Brunschvicg, Delacroix et Leuba.

Mais les hasards de l'existence, notamment un long séjour à Madagascar, ont interrompu pour quelque temps ces recherches, puis m'ont amené dans votre ville avec la préoccupation de rechercher les fondements physiologiques et les formes cliniques de certaines manifestations psychologiques.

Puis-je taire l'aimable accueil que vous m'avez fait, en cette Faculté de médecine de Bordeaux, dont le passé rayonne de tant d'illustres noms, et dont le présent n'est pas moins riche de promesses et de réalisations glorieuses ? Médecins et chirurgiens, vous m'avez dispensé généreusement votre savoir, votre talent et vos découvertes personnelles. Il est juste qu'au seuil de cette thèse, qui a profité de votre brillant enseignement, j'apporte à chacun de vous, en cette dédicace collective, l'humble témoignage de mon respect, de mon admiration et de ma reconnaissance.

A MON MAITRE ET PRESIDENT DE THESE

MONSIEUR LE PROFESSEUR JEAN ABADIE

*Professeur de Clinique des maladies nerveuses et mentales
à la Faculté de Médecine de Bordeaux,
Médecin des hôpitaux,
Officier de la Légion d'honneur,
Croix de guerre,
Officier de l'Instruction publique,*

Voire extraordinaire compétence en neurologie et en pathologie mentale, la rigoureuse précision de votre examen clinique, la sûreté de votre diagnostic psychiatrique, ont été pour moi, Monsieur le Professeur, durant mon passage dans votre service à l'Hôpital Saint-André, non seulement un sujet d'admiration, mais un inoubliable exemple. Et mon vœu sincère est que le travail que je présente ici ne soit pas indigne de l'approbation d'un pareil maître.

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

A LA

RELIGIOSITÉ MORBIDE

INTRODUCTION

A n'en point douter, le médecin doit être quelque peu psychologue. Même s'il n'a pas eu le loisir ou le goût d'examiner les travaux de la psychologie contemporaine, le praticien, dans l'intérêt même de son client, supplée d'instinct à cette étude par son tact et son discernement personnel. En effet, connaître la mentalité du malade que l'on veut traiter est une nécessité professionnelle, surtout s'il s'agit de symptômes fonctionnels, voire de troubles névropathiques ou mentaux. Il faut alors se renseigner sur les préoccupations habituelles ou exceptionnelles du sujet, et inventorier, si l'on peut dire, tout son fonds mental (1).

Cet examen psychologique ne doit point ignorer tout un domaine extrêmement important pour certaines personnes, celui des croyances et des sentiments religieux. Encore que les religions officielles aient peut-être perdu de leur emprise

(1) J. Déjerine et E. Gauckler, *Les manifestations fonctionnelles des psychonévroses et leur traitement par la psychothérapie*, Paris, 1911.

et de leur autorité spirituelle sur nombre de nos contemporains, qui vont chercher en dehors d'elles une réponse et une satisfaction plus ou moins complète à leurs besoins mystiques, il n'en est pas moins vrai que ces besoins existent et jouent un rôle considérable dans la vie intérieure et dans l'attitude sociale de beaucoup de gens. C'est pourquoi le médecin ne saurait négliger les enseignements de la psychologie religieuse et méconnaître les formes les plus courantes des états de conscience religieux.

Mais justement, quand on considère du point de vue médical les sentiments religieux, ou plutôt les personnes qui en présentent, divers problèmes se posent :

Sans doute il est fréquent de trouver dans les asiles des déliants dont le délire met en jeu des idées mystiques (2). Et c'est aussi une remarque souvent faite par les médecins et les prêtres, qu'autour des églises constituées gravitent un certain nombre de personnes de tout sexe et de tout âge, en qui l'on reconnaît des symptômes psychopathiques ou névropathiques (3).

Et, d'autre part, la psychologie religieuse est amenée à étudier des états de conscience, extase, sentiments du péché, sentiments d'obligation, par exemple, qui ne sont pas sans analogies avec des états dont s'occupe la psychiatrie : impulsions et obsessions, délires hypocondriaques, états hypomaniaques, etc. Bien plus, on a pu penser que l'espèce d'écart qui existe entre la raison accoutumée à la pratique quotidienne et certains états de conscience religieux est une indication de la validité et de l'autonomie de la psychologie religieuse.

« Pour la psychologie religieuse, écrit Brunschvicg, la réalité de la religion consiste précisément dans l'écart, dans l'inversion de sens, que l'observation exacte des phénomènes

(2) Gilbert Ballet, *Traité de pathologie mentale*, Paris, Doin, 1903.

(3) R. Dupouy et L. Pezé, Sur quelques amoureuses de prêtres, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 15 mars 1925, p. 271-276.

nes présente par rapport aux conséquences que le mécanisme ordinaire de la nature eût permis d'établir. » (4).

Dans ces conditions, on est fondé à se demander quels sont les rapports entre les états de conscience religieux et les états de conscience qu'étudie la psychiatrie.

Certes, nous ne croyons pas que l'on puisse assimiler toute la vie religieuse à un trouble de l'esprit. Et la religion paraît un fait irréductible à la pathologie mentale. Comme l'a bien montré Durkheim (5), quelque chose qui s'organise et subsiste au cours des siècles avec cette stabilité porte en soi un élément de vérité et de réalité.

Mais alors, que peut-on tirer de cette rencontre de la psychologie religieuse et de la psychiatrie ? Quel intérêt peut-on trouver à confronter ces deux disciplines ? Quels sont les sentiments dont s'occupe surtout la psychologie religieuse ? Comment porter un diagnostic différentiel entre ce qui est du domaine de la psychiatrie et ce qui appartient à la psychologie religieuse ? Dans quelle mesure la psychologie religieuse peut-elle aider la psychiatrie dans la thérapeutique de certaines affections nerveuses ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans ce travail.

Cependant, avant de poursuivre plus profondément notre recherche, il convient de bien spécifier quelques points.

Tout d'abord, indiquons que, sous le nom de psychiatrie, nous n'entendons pas, je ne sais quelle connaissance un peu littéraire de l'esprit humain et une thérapeutique réduite à la moralisation et aux conseils de bon sens. Nous nous rattachons à l'effort des Régis, des Pitres, et de la plupart des psychiatres français, pour insérer la psychiatrie dans les cadres de la pathologie médicale (6). Notre désir est de considérer les symptômes psychiques comme des faits qu'il faut

(4) L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912, p. 431.

(5) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 3.

(6) E. Régis, *Précis de psychiatrie*, Paris, Doin, 6^e éd., préface, p. III.

observer d'autant plus rigoureusement qu'ils sont plus complexes et plus confus, et, s'il se peut, de les relier aux grandes lois de la pathologie générale.

Quant à la psychologie religieuse, nous la définirons comme une psychologie appliquée à l'étude des croyances et des sentiments religieux. Une telle psychologie est, pour ainsi dire, en contradiction avec la théologie. Leurs points de vue sont complètement différents. Une théologie postule un objet transcendant. La psychologie religieuse, selon un des principes formulés par Flournoy, exige « l'exclusion de la transcendance » (7). La théologie considère les sentiments religieux dans leur rapport avec Dieu, ou telles autres personnes divines : le Christ, la Vierge, les saints, etc., dont l'essence et les attributs sont théologiquement définis. Au contraire, la psychologie religieuse prend les sentiments religieux en eux-mêmes, indépendamment de l'« objet » religieux. Elle s'efforce de les définir, de les classer, d'établir leurs relations avec l'ensemble de la psychologie des individus et des collectivités. Et, suivant la ligne générale de toute psychologie scientifique, elle tend à « l'interprétation biologique » des phénomènes (8).

Ce sont ces méthodes et ces principes, qui distinguent très nettement le point de vue du psychologue et celui du croyant, que nous suivons dans le présent travail. Ainsi comparer la psychiatrie et la psychologie religieuse apparaît comme une confrontation de deux disciplines scientifiques. Et nous espérons que notre recherche ne sera pas inutile au médecin et au psychologue, sinon pour apporter des résultats nouveaux, du moins pour clarifier quelques problèmes anciens.

(7) Th. Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse, *Archives de psychologie*, Genève, Kundig, 1903.

(8) Th. Flournoy, *op. cit.*

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPAUX ASPECTS DE LA VIE RELIGIEUSE INTÉRIEURE

Pour parler d'une manière pertinente des rapports entre la psychologie religieuse et la psychiatrie, il est bon de donner tout d'abord un aperçu de ce que nous entendrons sous le nom de psychologie religieuse.

Car, pour des raisons de clarté et en faisant les réserves que comportent des distinctions aussi générales, on peut considérer deux grandes formes de vie religieuse : la religion extérieure et la religion intérieure. La religion extérieure, c'est sont les cérémonies et les rites cultuels qui se rattachent à une tradition religieuse. Ce sont les formes d'organisation ecclésiastiques et les disciplines des sociétés religieuses. La religion intérieure, ce sont les croyances et les sentiments religieux tels qu'ils sont éprouvés et compris par le fidèle. Ce sont les « expériences religieuses » du croyant. Sans méconnaître l'importance et l'utilité de la religion extérieure, nous ne voulons nous occuper ici que de la religion intérieure.

D'autre part, une autre distinction est encore possible entre la vie religieuse collective et la vie religieuse individuelle. On sait l'importance de l'aspect social de la religion. Non seulement les sociologues, Durkheim notamment, ont montré comment la vie religieuse a fondamentalement un caractère collectif⁽¹⁾; mais même un psychologue comme

(1) Cf. G. Belot, in *Traité de psychologie*, de Georges Dumas, Paris, Alcan, 1924, p. 265.

Ribot inclinait à penser que le sentiment religieux est plus collectif qu'individuel⁽²⁾. Cependant, une étude psychologique des sentiments religieux nous paraît parfaitement légitime. Et, tout en faisant remarquer que nous mettons volontairement de côté l'aspect social et ecclésiastique de la religion, notre effort de psychologie religieuse s'en tiendra aux formes individuelles de la religion intérieurement vécue.

Mais on pourrait décrire en psychologie religieuse des espèces de grands syndromes : la conversion et l'extase, la foi et le doute, la vocation et la sanctification, ou encore des actes religieux, tels que la prière, l'usage des sacrements, etc. Quel que soit l'intérêt de ces descriptions, il nous semble qu'elles mettraient surtout en lumière certains mécanismes psychologiques plutôt qu'elles n'exposeraient un contenu religieux. Notre intention est de parler ici des principaux sentiments que l'on observe d'ordinaire dans la vie religieuse individuelle.

Ce terme de « sentiment » mérite-t-il de longues explications ? Nous ne le pensons pas. Sans prendre nettement parti pour aucune des théories sur l'origine et la nature des états affectifs, nous appellerons sentiments des états de conscience comportant au moins quelques représentations ou jugements, surtout des éléments émotionnels, et une tendance à l'extériorisation motrice, à un certain mode de conduite⁽³⁾. C'est, croyons-nous, dans un sens analogue que Pierre Janet a décrit les sentiments de vide, les sentiments de pression, etc., dans son ouvrage : *De l'angoisse à l'extase*⁽⁴⁾.

A vrai dire, on a remarqué qu'il n'y a point à proprement parler de « sentiments religieux ». On a expliqué que la vie religieuse intérieure oscillait entre ces deux pôles affectifs :

(2) Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 10^e éd., 1917, p. 329.

(3) Cf. H. Höffding, *Psychologie*. Trad. Poitevin, Paris, Alcan, 1900, p. 293 et s.

(4) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase. Les sentiments fondamentaux*, Paris, Alcan, 1928.

la crainte et l'amour. Et ces deux grandes émotions ne présenteraient ici aucun caractère spécifiquement religieux, si ce n'est par l'« objet » transcendant auquel elles se rapportent. Laïques et communs, en tant qu'états affectifs, ces sentiments ne recevraient leur spécification religieuse que par les éléments intellectuels, traditionnels, théologiques, qu'ils renferment. Dans ces conditions, pour déterminer quels sont les sentiments qu'il convient d'étudier dans la vie religieuse intérieure, il faut se ranger à un certain consensus, accepter, sans trop vouloir préciser les limites, les formes sentimentales que l'opinion générale a l'habitude d'appeler religieuses. Malgré cela, notre choix ne sera point à l'abri de ce reproche qu'il est un peu arbitraire. Mais n'est-on pas obligé de se limiter si l'on ne veut pas être submergé par la multiplicité des formes de sentiments religieux ?

Nous décrirons donc successivement les sentiments d'insatisfaction, les sentiments de dépendance, les sentiments d'obligation, les sentiments de péché, les sentiments de délivrance, les sentiments de présence, les sentiments de communion, les sentiments de confiance, les sentiments de solidarité religieuse et les sentiments de conquête.

Ces sentiments pourraient être ordonnés en une classification tenant compte de leur ton affectif. On déterminerait des formes dépressives, asthéniques, hypothymiques (sentiments d'insatisfaction, de péché); et des formes exaltantes, sthéniques, hyperthymiques (sentiment de délivrance, de communion, de confiance, de solidarité religieuse), et enfin des formes mixtes (sentiments de dépendance, d'obligation, de présence, de conquête)... Mais il ne nous apparaît pas qu'une telle classification apporte des clartés supplémentaires dans notre sujet. Et nous nous contenterons, pour un motif d'agrément personnel, d'exposer ces divers sentiments dans l'ordre que nous avons indiqué plus haut.

CHAPITRE PREMIER

LES SENTIMENTS D'INSATISFACTION

Encore que le terme d'« insatisfaction » soit un néologisme ou un mot à peu près inusité, il nous paraît convenir assez bien pour désigner ces sentiments de malaise, de mécontentement, d'inquiétude, ces états d'aspiration et de désir indéfini, dont nous voulons parler maintenant. Nous faisons de ces sentiments d'insatisfaction le prélude, la phase primaire et indifférenciée de la vie religieuse. C'est ainsi que Boutroux, s'efforçant de marquer les étapes du développement mystique, écrivait naguère (1) :

« Le point de départ, le premier moment, c'est un état d'âme difficile à définir, que caractérise assez bien le mot allemand : « Sehnsucht ». C'est un état de désir vague, inquiet, très réel et susceptible d'être très intense comme passion de l'âme, très indéterminé ou plutôt très inexplicable dans son objet et dans sa cause. C'est une aspiration vers un inconnu, vers un bien nécessaire au cœur, et irreprésentable pour l'intelligence.

Le même sentiment d'une attente, la même aspiration est indiquée par M. Blondel quand il parle du « désir d'une réponse infinie à une infinie tendance » (2).

En somme, les sentiments d'insatisfaction se présentent essentiellement comme un obscur mécontentement de l'ac-

(1) E. Boutroux, Le mysticisme, *Bulletin de l'Institut général psychologique*, Paris, janv.-févr. 1902, p. 15; Id., *La psychologie du mysticisme*, édit. de la « Revue Bleue », 1902, p. 7.

(2) M. Blondel, *L'action*, Paris, Alcan, 1893, p. 308.

tuel, et en même temps comme une recherche d'un « objet » en qui l'âme trouverait son repos et sa joie.

Mais, pour préciser davantage, nous allons essayer de déterminer quelques-unes des formes que prennent les sentiments d'insatisfaction. Plusieurs d'entre elles semblent au premier abord n'avoir pas un caractère, à proprement parler, religieux. Pourtant, par l'instabilité intérieure, par l'inquiétude, le malaise qu'elles révèlent, on peut les considérer comme une sorte de prédisposition à la « conversion ». Si elles restent à la périphérie du domaine religieux, elles nous permettent de nous rendre mieux compte et de mieux situer dans l'ensemble de la vie intérieure les formes sentimentales les plus nettement religieuses.

L'insatisfaction du lieu. — La première forme de sentiments d'insatisfaction qui nous arrête, c'est ce que nous appellerons l'insatisfaction du lieu. C'est cette sorte d'insatisfaction du lieu où nous habitons, cet ennui de notre existence, de notre cadre habituel, et, par contraste, l'attrait d'autres pays, d'autres contrées, qui se fait parfois nostalgique et monte au cœur comme une angoisse. Les témoignages ne nous manqueraient point sur cette attirance des « ailleurs », puisque, aussi bien, elle se rattache à l'idée d'évasion et à l'invitation au voyage dont la littérature contemporaine a été comme imprégnée. Partir, se fuir, s'embarquer, fut toujours l'aspiration de beaucoup d'hommes, même parmi les plus sédentaires par profession, comme Jean de La Ville de Mirmont⁽³⁾. Et pourtant tous pourraient méditer cette exacte parole de Guy de Pourtalès⁽⁴⁾ :

« La route qui mène à ton cœur fait le tour de la terre, et tu ne retrouveras au bout que toi-même et tes désirs inapaisés. »

Mais c'est Pierre Loti qui va nous fournir des exemples de

(3) Jean de La Ville de Mirmont, *L'horizon chimérique*, Paris, Grasset.

(4) Guy de Pourtalès, *Nous à qui rien n'appartient*, Paris.

cette insatisfaction qui pousse vers des « ailleurs » attirants et prometteurs de paix et de joie. Il écrivait dans *Un jeune officier pauvre* ⁽⁵⁾ :

« Ma vieille maison de Rochefort, j'avais tant soupiré après elle, quand j'étais au loin. Son calme m'opprime maintenant et, sans ma mère chérie, je me serais déjà exilé pour ne plus revenir. »

Notons encore cette phrase des *Désenchantées* ⁽⁶⁾ :

« La mer de Biscaye, ce jour-là, ce jour d'avril indécis, dans la lumière encore hivernale, se révéla tout à coup d'une mélancolie intolérable à ses yeux, mer pâlement verte avec les grandes volutes de sa houle presque éternelle, ouverture béante sur des immensités trop infinies qui attirent et qui inquiètent. »

Et c'est encore la même note dans ce passage du *Mariage de Loti* ⁽⁷⁾ :

« Me voici devant cette île lointaine que chérissait notre frère, point mystérieux qui fut longtemps le lieu des rêves de mon enfance. Un désir étrange d'y venir n'a pas peu contribué à me pousser vers ce métier de marin, qui déjà me fatigue et m'ennuie... Me voici enfin devant l'île rêvée. Mais je n'y trouve plus que tristesse et amer désenchantement. »

Sans doute ces fragments littéraires montrent une certaine complexité de sentiments. Mais ces désirs inapaisés, cette oppression, cette mélancolie intolérable, cette inquiétude, qui précèdent, succèdent ou coexistent avec ces soupirs, cette attirance, ce désir étrange vers le lieu des rêves de l'enfance, c'est bien tout à la fois l'insatisfaction du lieu où l'on vit et l'attirance des « ailleurs ». On peut y voir une sorte de désinsertion sentimentale de l'actuel et, au contraire, une adhésion, et presque une adhérence, à des représentations vagues, à des imaginations émouvantes, à des rêveries affectivement

(5) Pierre Loti, *Un jeune officier pauvre*, *La petite Illustration*, 19 mai 1923 p. 53.

(6) P. Loti, *Les désenchantées*, Paris, Calman-Lévy, p. 6.

(7) P. Loti, *Le mariage de Loti*, Paris, Calman-Lévy, p. 5.

complexes. Et ce dualisme du réel et de l'imaginé dénote une instabilité mentale sous-jacente, une synthèse psychique encore mal établie. On nous accordera que si cette forme d'insatisfaction n'est pas strictement religieuse, elle est un terrain favorable pour la « conversion » ; et on la retrouve comme un des éléments, à côté de beaucoup d'autres, dans certaines vocations de missionnaires.

L'insatisfaction du milieu. — A côté de l'insatisfaction du lieu, signalons l'insatisfaction du milieu. Il ne s'agit pas de ces sentiments pathologiques qui font mépriser à certaines personnes les gens de leur famille, comme étant de basse extraction ou de manières vulgaires. Certains rêveurs habituels, bien décrits par Claude, Borel et Robin, manifestent ces sentiments de mépris familial ⁽⁸⁾. Mais l'insatisfaction du milieu, c'est un sentiment de malaise et d'inadaptation par rapport au groupe social où l'on est inséré, la famille, le milieu professionnel, le groupement politique ou religieux auquel les circonstances de la vie vous ont agrégé. Et cette insatisfaction est d'abord une souffrance et une inquiétude. On étouffe, en quelque sorte ; on se sent écrasé, diminué ; on voudrait s'évader. Prenons un exemple de cette insatisfaction du milieu dans l'œuvre de François Mauriac ⁽⁹⁾ :

« A Bordeaux, nul réfractaire ne saurait vivre : coûte que coûte, il faut s'adapter, devenir dans la mesure de ses forces une parcelle de la ville, prendre sa place, son rang, accepter d'être une pierre grise du gris édifice — surtout ne pas se détacher de l'ensemble. A un garçon dont le crime est d'être inclassable, qu'aucune profession ne limite, qui ne conçoit pas les hiérarchies du monde, rien ne reste que de fuir. Ainsi, celui dont nous racontons l'adolescence tourna-t-il pendant des années dans sa ville, comme le rat cherche l'issue de la ratière. S'il ne l'avait trouvée, que fût-il devenu ? Lui eût-il

(8) A. Borel et Gilbert Robin, *Les rêveurs. L'évolution psychiatrique*, Paris, Payot, 1925, p. 185-192.

(9) François Mauriac, *Le portrait de la France*, Emile Paul.

suffi de s'évader spirituellement ? Trop sensible aux apparences pour s'avancer beaucoup du côté de Dieu, pour s'établir dans l'absolu; de corps trop débile pour recourir impunément à la drogue. Fût-il devenu enragé, furieux, comme il est advenu à un de ses amis de la même race ? Ou peut-être se serait-il soumis au contraire, mais au prix de quel suicide ? »

Si nous indiquons cette insatisfaction du milieu, c'est qu'elle est pour certaines âmes « l'occasion » spirituelle d'un mouvement qui les pousse à « s'avancer du côté de Dieu » et à « s'établir dans l'absolu ». Plus encore, le désir de transformer le milieu où l'on vit est contenu dans cette insatisfaction, et on trouve celle-ci à l'origine d'efforts de transformation sociale ou de propagande religieuse.

L'insatisfaction du métier. — Et toute proche de l'insatisfaction du milieu, on peut situer l'insatisfaction du métier. Il ne s'agit pas là des ennuis et des déceptions inhérents à l'exercice d'un métier quelconque, et capables de devenir une cause d'irritation, de sursauts d'énergie, ou de découragement. Ils n'épuisent pas le sens de cette expression : l'insatisfaction du métier... Au fond, qu'est-ce qui décide du choix d'un métier ? Une vocation ? Quelquefois, mais assez rarement. Plus souvent, ce sont les circonstances, le désir de la famille ou de l'entourage, un goût plus ou moins prononcé pour un certain genre d'occupations. Mais il arrive qu'en cette profession on sente un obscur malaise. On a l'impression que « ce n'est pas ça ». On éprouve une sorte de gêne, d'angoisse, à ne pas se sentir dans sa voie normale. On se juge hors de sa destination naturelle. Et tandis qu'un négociant vend son drap ou son vin avec une application douloureuse, il est poursuivi par le désir de créer une œuvre artistique ou de se livrer à des recherches scientifiques. Tandis que l'officier commande sa compagnie ou sa section, il se fait en lui un travail souterrain de recherche et d'attente, il songe à une vocation religieuse.

Et c'est ainsi que, du monde des affaires, du négoce, de l'armée, de l'université et d'ailleurs, surgit parfois une inquiétude qui se change en vocation. Nous pourrions mettre bien des noms sous cette rubrique : l'insatisfaction du métier; citer bien des hommes qu'un dégoût métaphysique, si l'on peut dire, a amené soit à changer de profession, soit même à devenir moine, prêtre ou pasteur. Par exemple, on dit d'Ernest Psichari, l'auteur du *Voyage du centurion*, que s'il avait vécu plus longtemps, il aurait redonné à l'église catholique le prêtre qu'elle avait perdu par la défaillance d'Ernest Renan, le grand-père de Psichari⁽¹⁰⁾. Le Père de Foucauld, ancien officier devenu ermite au Sahara, en serait aussi un bon exemple⁽¹¹⁾.

Et, dès lors, on se rend compte que l'aboutissement de ces sentiments d'insatisfaction du métier, c'est tantôt le sentiment d'une vie plus ou moins « ratée », tantôt un changement d'orientation professionnelle, qui est l'équivalent d'une conversion.

L'insatisfaction de soi-même. — A côté des sentiments d'insatisfaction qui portent sur le lieu où l'on habite, sur le milieu auquel on appartient, sur le métier que l'on exerce, il faut faire une place à l'insatisfaction qui s'applique à la personnalité elle-même. C'est ce que nous appelons l'insatisfaction de soi-même. Nous ne parlons pas ici de la honte de soi décrite par Pierre Janet, ni du sentiment de la faute, ni des reproches que se font à eux-mêmes les timides et les abouliques⁽¹²⁾. L'insatisfaction de soi-même, c'est « cette lassitude, comme dit François Mauriac, que tout homme éprouve à être soi et non un autre ».

(10) Ernest Psichari, *Le voyage du centurion*, Paris, Conard, 1931. Cf. Henriette Psichari, Souvenirs sur Ernest Psichari, *Nouvelles littéraires*, 25 févr., 4 et 11 mars 1933. Cf. aussi J. Segond, Le problème psychologique de la grâce et de la conversion, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 15 mai 1920.

(11) R. Bazin, *Charles de Foucauld*, Paris, Plon, 1922.

(12) Cf. Hartenberg, *Les timides et la timidité*, Paris, Alcan, 1901.

Pour la bien comprendre, il est utile de se rappeler l'instabilité mentale qui est habituelle à l'adolescence.

« C'est dans son moi, écrit Mendousse à propos de l'adolescent, un va-et-vient incessant de systèmes étrangers les uns aux autres, contradictoires pour nous, mais non pour lui, toujours prêts à passer de la conscience à l'inconscience, et réciproquement. Les instincts ataviques les plus profonds, tels que le besoin de migration, le goût pour la vie militaire, alternent ou coexistent avec les tendances proprement humaines, amour de la science, de la justice, etc. Sollicité à la fois par tous les désirs qui enchantent et tourmentent l'humanité, il se voudrait méditatif comme Spinoza, actif comme Napoléon, amer comme Byron, séduisant comme don Juan ou Lovelace; par-dessus tout, il semble craindre les limitations qui l'empêcheraient d'appeler à l'existence les parties inconnues de lui-même qui sont certainement les meilleures puisqu'il peut d'avance leur attribuer les vertus les plus merveilleuses. Cette disposition à vouloir autre chose se fait sentir jusque dans les moindres détails. Non seulement le choix d'une profession lui est souvent pénible à cause des renoncements anticipés qu'il suppose, non seulement la maison paternelle et le pays natal, malgré l'attachement plus ému qu'ils lui inspirent, contribuent à faire naître en lui la nostalgie des demeures étrangères et des horizons lointains, mais ses actes familiers eux-mêmes présentent une indécision analogue. » (13).

Cette sollicitation par tant de désirs simultanés, cette disposition à vouloir autre chose, cette crainte de limitations, cette indécision, n'est-ce point là l'indication du problème qui se pose à la personnalité de l'adolescent comme à celle de l'adulte ? Comment se définir, se délimiter ? Comment s'accepter soi-même ? D'autant qu'on ne se connaît pas très bien soi-même. La personnalité ne s'affirme qu'au con-

(13) A. Mendousse, *L'âme de l'adolescent*, Paris, Alcan, 2^e éd., 1911, p. 245-246.

tact de la réalité et des circonstances de l'existence. Et, pour des âmes complexes et subjectives, il est parfois malaisé de dégager le sens des expériences quotidiennes.

Mais à se reconnaître différent de ses rêves, à se juger soi-même, on éprouve une secrète mélancolie, une tristesse indéfinissable.

Comme le dit Edouard Le Roy ⁽¹⁴⁾ :

« L'homme est donc ainsi fait qu'il ne trouve en rien de ce que lui offre la nature, la sienne ou celle du dehors, une plénitude et une perfection de réalité capable de remplir tous ses besoins, une réponse de joie et de repos exauçant l'appel infini dont la tendance constitue son être même. »

Cette insatisfaction, tantôt légère et passagère, ou profonde et durable, évolue et s'atténue habituellement avec le temps; d'autres fois, elle peut pousser aux « paradis artificiels » ou au suicide. Ou encore elle se dissimule chez certaines personnes sous une attitude d'emprunt. Mal satisfaits d'eux-mêmes, beaucoup de gens se construisent imaginativement un type d'individu à réaliser. Ils jouent un rôle et ne sont pas naturels dans leur vie sociale. Ou bien ils se racontent de ces « histoires continuées » où ils trouvent une sorte de revanche à la platitude de leur existence journalière.

Mais, et c'est là la raison même pour laquelle nous en parlons à l'actif de la psychologie religieuse, cette insatisfaction de soi-même apparaît très souvent comme le stade préparatoire de la « conversion ». Car la conversion implique un renoncement, une abdication de la multitude des désirs contradictoires, dépouillement par quoi l'unité se fait dans la personnalité ⁽¹⁵⁾.

L'insatisfaction généralisée. — La dernière forme de sentiments d'insatisfaction que nous pensons pouvoir décrire,

(14) Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris, Artisan du livre, 1930, p. 152.

(15) Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, Alcan, 1903.

c'est l'insatisfaction généralisée, ou, si l'on préfère, les sentiments de vide.

Ici, rien n'apporte à l'esprit et au cœur ce contentement qui naît normalement de l'action et de l'exercice de nos facultés. Vraiment, comme le dit un chant religieux, « pleine des plus beaux dons, l'âme se trouve vide ». Une sorte de voile est tendu devant nous. On n'éprouve ni joie, ni douleur, mais une sourde mélancolie, une tristesse qui envahit tout et donne un morne dégoût de tout ce qui, pour l'ordinaire, est un plaisir. Sécheresse de l'âme, désert du cœur, solitude, angoisse, vague inquiétude de vivre, insensibilité morale, dépouillement, ennui indéfinissable, toutes ces expressions rendent assez bien cet état de l'âme qui ne vibre plus et s'inquiète en son trouble désespéré. Voici par exemple cette méditation en présence de Dieu, où le Père Charles de Foucauld parle du temps qui a précédé sa conversion ⁽¹⁶⁾ :

« Je faisais le mal, mais j'en ne l'approuvais ni ne l'aimais... Vous me faisiez sentir un vide douloureux, une tristesse, que je n'ai jamais éprouvée qu'alors...; elle me revenait chaque soir, lorsque je me trouvais seul dans mon appartement; elle me tenait muet et accablé pendant ce qu'on appelle les fêtes; je les organisais, mais, le moment venu, je les passais dans un mutisme, un dégoût, un ennui infinis... Vous me donniez cette inquiétude vague d'une conscience mauvaise, qui, tout endormie qu'elle est, n'est pas tout à fait morte. Je n'ai jamais senti cette tristesse, ce malaise, cette inquiétude qu'alors. Mon Dieu, c'était donc un don de vous, ... comme j'étais loin de m'en douter. »

Sans doute un pareil « témoignage » comporte aussi des sentiments de péché, et il est transformé en partie parce qu'à cette « nuit obscure de l'âme » a succédé la joie de l'illumination intérieure. Il n'en reste pas moins que nous trouvons là bien exprimés cette anhédonie, ce brouillard d'insensibilité, ce vide, qui est un malaise d'autant plus épouvantable

(16) R. Bazin, *op. cit.*, p. 160.

qu'on craint de perdre pied dans la réalité. Alors il semble douloureusement que la vie n'ait aucun sens, et la mort paraît préférable comme la suprême délivrance.

C'est à une pareille tragique insatisfaction qu'Adolphe Monod paraît avoir échappé.

« Il y a en moi, écrivait-il, une disposition prononcée à la tristesse, qui se rattache à une maladie physique que les médecins appellent hypocondrie. A peine avais-je atteint l'âge de la réflexion que je tombais dans une mélancolie profonde et sans cause apparente, qui alla croissant durant huit ans et menaçait de prendre le caractère du désespoir, lorsque, par une disposition admirable de Dieu, qui tire le bien du mal, la violence même de la tempête, me jeta dans le port de la foi. Là je trouvais la paix. » (17).

Cette disposition à la tristesse, cette « mélancolie profonde et sans cause apparente », nous amènera plus tard à discuter la nature des sentiments d'insatisfaction et leurs rapports avec certains états pathologiques, comme les états dépressifs et l'instabilité mentale. Mais nous voulons pour l'instant continuer à exposer sommairement les principaux aspects de la vie religieuse intérieure. Et, abandonnant provisoirement les sentiments d'insatisfaction, nous allons parler des sentiments de dépendance, dont un maître théologien et philosophe comme Schleiermacher a pensé qu'ils constituaient l'essence même de la religion.

(17) Cf. E. Gaujoux, *Notes sur les crises religieuses dans l'adolescence*, Montauban, 1905, p. 43.

CHAPITRE II

LES SENTIMENTS DE DEPENDANCE

Comment pourrait-on définir ces états de conscience de dépendance ? Est-ce assez de parler d'une solidarité vis-à-vis d'un « Plus Grand », comme disait William James; de parler de l'impression d'un rapport de soumission, de limitation et de subordination où nous sommes engagés vis-à-vis de quelque chose ou de quelqu'un qui nous dépasse. Mais la dépendance suppose que l'on reconnaît un « pouvoir », des « puissances » qui vous dominent et qu'on accepte ou contre lesquelles on se révolte. Que ces puissances soient conçues comme infinies, immenses, ou simplement plus grandes que nous; qu'on les appelle invisibles, spirituelles, surnaturelles, peu importe. Le point capital, c'est que ces puissances ne tombent pas sous nos prises à la manière des objets et des êtres visibles et tangibles. Et, de plus, elles échappent, au moins directement, à l'action de notre volonté. Nous devons compter avec elles. Nous pouvons craindre leur mystérieux pouvoir, ou, au contraire, nous attacher à elles avec respect et avec tendresse. Mais de toutes façons nous dépendons d'elles. Elles s'imposent à nous, nous débordent et nous enservent. Il est donc bien vrai qu'avec les sentiments de dépendance nous sommes au cœur même de la vie religieuse si nous disons, avec Schleiermacher, dans sa *Christliche Glaubenslehre*, que « l'essence de la religion consiste dans le sentiment d'une absolue dépendance ». Et de même Sabatier s'exprime ainsi ⁽¹⁾ :

(1) Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Fischbacher, p. 20.

« On peut établir sans crainte cette équation : le sentiment de notre dépendance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous », et plus loin il ajoute :

« L'essence de la religion... c'est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. » (2).

Pourtant, tous les sentiments de dépendance ne sont pas uniquement et spécifiquement religieux. Et, désireux de ne pas cloisonner artificiellement la vie intérieure, nous nous proposons de suivre les diverses modalités de ces sentiments de dépendance, depuis les plus laïques et les plus profanes, jusqu'à celles où s'épanouissent à la fois la crainte et l'attirance des réalités religieuses.

La première forme de dépendance que nous examinerons, ce sont les sentiments de dépendance vis-à-vis des forces de la nature. Ce terme de forces de la nature n'est pas pleinement satisfaisant, mais il est difficile d'en trouver un autre plus adéquat. Dépendance naturelle, ou dépendance physique, peuvent être pris dans un autre sens.

La dépendance vis-à-vis des forces de la nature. — Nous voulons désigner simplement cette impression de limitation ou même d'impuissance que nous ressentons en présence des phénomènes naturels, de ces forces qui s'exercent sur nous du dehors et qui nous obligent à une obéissance en quelque sorte physique. Pour beaucoup de gens, cette dépendance n'est pour ainsi dire pas perçue, parce qu'elle est trop habituelle. Certes, quand le paysan voit ses récoltes ravagées par la grêle, ses terres ravinées par l'inondation, sa maison dévorée par l'incendie, comment ne sentirait-il pas que des forces le dépassent ? Et comment s'étonner que la conscience de ces inévitables désastres, ajoutée au sentiment des puissances en travail dans la germination et la croissance calme des

(2) Id., *ibid.*, p. 24.

plantes, et le retour alterné des saisons, n'aient imprimé à l'âme paysanne non encore émancipée une sorte de fatalisme pratique ? En réalité, le fatalisme de l'homme rivé à sa terre n'est pas absolu, puisque souvent celui-ci croit devoir faire agir d'autres puissances, religieuses ou magiques, pour capter les forces bienfaisantes et médicatrices, ou pour échapper aux forces destructrices et malfaisantes⁽³⁾.

Mais il y a des âmes à qui le sentiment d'être soumises à des forces qui les dépassent est insupportable. En elles grondent de sourdes révoltes et le désir d'affirmer victorieusement l'autonomie, la liberté et même la supériorité de leur moi vis-à-vis de ces forces aveugles. On en trouverait de nombreux exemples, encore que ce sentiment ne leur soit pas spécial, chez les adolescents.

Il faut ajouter, à côté de toutes les limitations et déterminations qui naissent de la constitution même de notre personnalité, ou des facteurs de temps et de lieu, qu'une des plus pesantes est le sentiment de limitation dans la durée. A de certains moments, on peut être saisi par je ne sais quelle angoisse de la brièveté de la vie. Chez ceux que ne protègent pas de solides croyances dans un « au-delà » de réparation et d'enrichissement spirituel, surgit parfois une détresse poignante de la mort totale, sans espoir et sans rémission. Eh quoi ? Vivre, s'agiter, poursuivre avec une insatiable ardeur les mille proies de nos désirs, puis voir s'abîmer notre moi, nos forces et nos espérances dans un irréparable néant ? Il y a là souvent, en même temps qu'une inquiétude sans nom, une sorte de redressement, de sursaut de défense pour échapper à la loi inexorable des êtres. Ainsi, parmi bien d'autres, voici un passage de Pierre Loti, dans *Les désenchantées*⁽⁴⁾ :

« ... son mal sans remède, qui était l'angoisse de la fuite

(3) Cf. Georges Rocal, *Les vieilles coutumes dévotieuses et magiques du Périgord*, Toulouse, Marqueste, 1922. Cf. aussi L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931.

(4) Pierre Loti, *Les désenchantées*, Paris, Calmann-Lévy, p. 349-350.

des jours, ne manquait jamais de s'exaspérer dans l'effarement extralucide des réveils... Et il songeait : « Demain » finira tout cela, demain s'éteindra pour moi ce soleil; les » heures me sont strictement comptées, avant la vieillesse » et le néant. »

N'y a-t-il pas quelque chose de cette angoisse, de cette espèce de thanatophobie, dans ces paroles de Montaigne dans les *Essais* :

« Je suis de moy-mesme non mélancholique, mais songe creux. Il n'est rien dequoy je me soye dès tousjours plus entretenu que des imaginations de la mort; voire en la saison la plus licentieuse de mon aage, ... Parmi les dames et les ieux, tel me pensoit empesché à digérer, à part moy, quelque jalousie, ou l'incertitude de quelque espérance, cependant que je m'entretenois de je ne sçais qui, surpris les jours précédents d'une fiebvre chaulde et de sa fin, au partir d'une feste pareille, la teste pleine d'oisiveté, d'amour et de bon temps, comme moy, et qu'autant m'en pendoit à l'oreille. » ⁽³⁾.

L'intérêt pour la psychologie religieuse de pareils sentiments de dépendance, c'est qu'ils déterminent souvent des conduites religieuses particulières pour « faire son salut » ou pour s'assurer, ne serait-ce que dans la mémoire des autres hommes, une continuation de vie.

La dépendance sociale. — Une autre forme de sentiments de dépendance, c'est la dépendance sociale, c'est-à-dire un ensemble d'impressions, de sentiments et de modes de conduite qui proviennent de nos rapports avec la société. On pourrait distinguer théoriquement deux cas : d'une part les sentiments qui saisissent un individu au milieu d'une foule, d'un rassemblement populaire par exemple. Et, d'autre part, les sentiments de dépendance sociale qui se constituent en dehors de l'état de foule.

Durkheim, dans ses *Règles de la méthode sociologique*, a

(3) Montaigne, *Essais*, Ed. F. Strowski, Bordeaux, Pech, 1906, p. 107-108.

bien montré, il y a quelques années, cette puissance de la foule qui s'exerce sur nous :

« ... dans une assemblée, dit-il, les grands mouvements d'enthousiasme, d'indignation, de pitié, qui se produisent, n'ont pour lieu d'origine aucune conscience particulière. Ils viennent à chacun de nous du dehors, et sont susceptibles de nous entraîner malgré nous. Sans doute il peut se faire que, m'y abandonnant sans réserve, je ne sente pas la pression qu'ils exercent sur moi. Mais elle s'accuse dès que j'essaye de lutter contre eux. Qu'un individu tente de s'opposer à l'une de ces manifestations collectives, et les sentiments qu'il nie se retournent contre lui. Or, si cette puissance de coercition externe s'affirme avec cette netteté dans les cas de résistance, c'est qu'elle existe, quoique inconsciente, dans les cas contraires... » (6).

Ainsi, une foule organisée donne une impression de puissance formidable. L'homme dont le champ de conscience n'a pas été complètement envahi par les sentiments de la foule et qui est encore capable de réflexion personnelle ressent la pression des suggestions collectives. Il a le sentiment d'une sorte de dépendance par rapport à cette foule dont il redoute la puissance. Car la puissance de la foule ressemble aux forces de la nature. Elle peut contraindre. Elle peut écraser. Et quoi d'étonnant si certaines âmes, en présence d'une foule, éprouvent une crainte angoissante.

Mais en second lieu les sentiments de dépendance sociale peuvent se constituer en dehors de ce que Gustave Le Bon a appelé l'état de foule (4). On a dit que la crainte de l'opinion publique était une sauvegarde pour la moralité de la plupart des gens, et cette crainte implique déjà la reconnaissance d'un pouvoir dont l'individu se sent dépendant. Que cette opinion publique soit celle du cercle restreint de la famille, de nos

(6) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1893, p. 9-10.

(7) Cf. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 37^e éd.

relations habituelles ou de notre ville, la question, c'est qu'elle s'impose à nous, au point que la plupart du temps nous conformons nos attitudes à ses jugements.

Mais certaines âmes se révoltent et se refusent à accepter cette dépendance. Ce sont des âmes « anarchistes », « libertaires », « émancipées », dont l'individualisme est une protestation contre l'écrasement de leur moi.

En tout cas, on se rend compte que la vie collective est capable de provoquer dans une âme des sentiments de dépendance. Et si nous en faisons mention ici, c'est qu'un certain conformisme social, certaines habitudes collectives, s'imposent parfois dans la vie religieuse d'individus ou d'églises; et que, d'autre part, bien des protestations contre cette espèce de dépendance sont à l'origine d'évasions d'enfants prodigues hors de l'église, ou d'efforts d'émancipation intellectuels hors des doctrines de la collectivité⁽⁸⁾.

La dépendance panthéiste. — A côté des sentiments de dépendance vis-à-vis des forces de la nature et de la dépendance sociale, nous devrions peut-être faire place à la dépendance fataliste. L'idée d'un « fatum », d'un ordre cosmique et d'une destinée individuelle, se rencontre dans la plupart des religions. Elle a inspiré aux tragiques grecs des accents inoubliables. Elle se retrouve dans le fatalisme musulman, si le mot « Islam » veut bien dire religion de la soumission à la volonté de Dieu⁽⁹⁾. Mais le fatalisme nous paraît une détermination secondaire de la dépendance. Et nous préférons parler maintenant des sentiments de dépendance panthéiste.

Au vrai, les sentiments de dépendance panthéiste se rapportent à des puissances ou à des êtres impersonnels, aux noms différents, mais dont chacun implique la totalité du

(8) Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 12^e éd., 1932.

(9) E. Montet, *L'Islam*, Paris, Collection Payot, n^o 1.

donné : nature, univers, monde, causalité, destin, absolu, infini, Dieu au sens d'une religion d'immanence. Ce n'est point ici que nous trouverions un effort pour déterminer la nature et les attributs de l'« objet » de la dépendance. Ce sont des sentiments de dépendance très synthétiques, massifs, rebelles à la dissociation intellectuelle.

Et cette dépendance peut s'exprimer en élans joyeux, instants de communion passionnée, exaltations enthousiastes⁽¹⁰⁾. Voici, par exemple, une page d'un auteur américain, Trine, dont la tendance est un certain panthéisme théosophique :

« Le grand fait central de l'univers, c'est l'esprit, principe infini de vie et de puissance, qui est au fond de tout être et se manifeste en toute chose; je l'appelle Dieu. Désignez-le comme il vous plaira. Lumière bienfaisante, Providence, Ame suprême, Omnipotence, choisissez le terme qui vous paraîtra le meilleur, il suffit que nous soyons d'accord sur ce grand fait central pris en lui-même : Dieu remplit à lui seul tout l'univers; tout existe en lui et par lui, rien n'est en dehors de lui. Il est notre vie même. Nous participons à la vie divine. La différence qui nous sépare, c'est que nous sommes des esprits individuels, tandis qu'il est l'Esprit infini qui contient tout en lui, et nous, et le reste. Mais la vie humaine et la vie divine sont identiques dans leur essence. Il y a simplement une différence de degré.

» Le point central de la vie humaine, c'est le moment où nous nous rendons pleinement compte de cette identité, où nous ouvrons notre cœur à cet influx divin. Plus nous ouvrons notre âme à ses flots bienfaisants, et plus nous parvenons à réaliser en nous-même les puissances de la vie infinie, plus nous en devenons les dociles instruments. » (11).

C'est un passage d'un bel accent religieux, une aspiration

(10) Schleiermacher, *Monologues*, trad. L. Segond, Genève, Georg., 1864.

(11) R. W. Trine, *In Tune with the Infinite*. Cf. W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 2^e éd., Paris, Alcan, 1908, p. 88.

lyrique à la communion divine, et combien émouvante pour l'imagination. Pourtant, la dépendance panthéiste est empreinte le plus souvent d'une certaine mélancolie.

Sans doute, avec le sage Marc-Aurèle, on peut s'accommoder au rythme universel, se résigner à accepter, avec soumission, et peut-être en somme avec confiance, le mouvement mystérieux qui anime le monde ⁽¹²⁾. Mais parfois l'individu sent son existence personnelle comme confondue et noyée dans le déploiement d'une incommensurable puissance. Il s'éprouve borné, limité, minuscule, réduit à rien, et, comme le dit le poète :

Atome dans l'immensité,
Minute dans l'éternité ⁽¹³⁾.

Un sentiment de dépendance aussi radical peut par instant provoquer une confuse angoisse. A se sentir broyé invinciblement par des puissances impersonnelles, la personnalité s'inquiète et s'apparaît toute diminuée et avilie. La pensée perdant ses points de comparaison et ses mesures rationnelles, s'abîme dans une sorte de vertige. Et cette dépendance qui étreint ou dissout la personnalité est profondément pessimiste.

La dépendance théiste. — Plus précis et plus nets de contours nous apparaîtront les sentiments de dépendance théiste. Laissant au panthéisme le vague de ses élans ou de ses révoltes, le théisme est fondé sur l'analogie avec les rapports entre les personnes humaines. Et par cela même, il porte en lui un élément de facilité et de permanence. Comme le dit Renouvier, citant un passage de William James ⁽¹⁴⁾ :

(12) Marc-Aurèle, *Pensées*, trad. Lemerrier, Paris, Alcan, 1910.

(13) A. de Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, éd. Hachette, Paris, 1911, p. 12.

(14) W. James, *Action réflexe et théisme*. Cf. Ch. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1883, t. I, p. 226.

« Le théisme, indépendamment de toute garantie objective, est ancré subjectivement en nous, à raison de sa convenance avec notre mode essentiel de construction, comme penseurs; il tire de cette adéquation subjective la plus forte garantie de sa permanence, quoi qu'il en puisse être de sa vérité. Il est et restera l'état moyen classique de l'opinion rationnelle, le centre de gravité de toutes les tentatives pour trouver le mot de l'énigme de la vie. »

On sait toutefois que la notion intellectuelle d'un Dieu personnel se présente avec des variations importantes selon les religions, les époques, les races et les individus. Elle dépend en partie de la tradition dogmatique, de la foi individuelle ou collective plus ou moins informée par la littérature sacrée, et en partie de la mentalité générale dans un peuple et dans un temps donnés⁽¹⁵⁾.

Cependant, si nous ne voulons pas aller chercher nos exemples dans la religion musulmane ou dans des religions polythéistes, nous sommes ramenés sur le terrain du christianisme historique. Et nous pouvons parler de cette croyance en un Dieu personnel, issue de l'hébraïsme, et complétée et affinée par l'Evangile de Jésus-Christ.

Eh bien ! il est évident que la notion d'un Dieu qui est une personne morale détourne les sentiments de dépendance vers un anthropomorphisme plus ou moins conscient. Sans doute, ces sentiments de dépendance comportent bien un sentiment de la grandeur de la divinité, qui peut, dans l'immensité de sa souveraine puissance et de sa sainteté, anéantir le coupable ou multiplier sans fin ses bénédictions à ses fidèles. Seulement rien ne marque mieux cette personnalisation de Dieu que l'extension progressive des sentiments de respect, et, avec eux, de confiance et d'affectueuse tendresse. La volonté de Dieu est conçue sur le type de la volonté humaine. Loin d'être immuable et mécanique, elle s'inflé-

(15) Cf. J.-H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, trad. L. Cons, Paris, Alcan, 1914, chap. XI.

chit et s'adapte à la diversité des individus et des collectivités. Elle est devenue soucieuse des besoins, des désirs, des légitimes revendications de ses créatures. On prie Dieu avec un saint respect, mais sans terreur, comme le « Père céleste ». Et la prière, toute d'humble abandon, de confiance, de bonne volonté, la prière faite avec foi est exaucée.

Si le sentiment de dépendance à l'égard de Dieu est réel, si l'homme religieux a l'impression que les phénomènes de la nature et du monde intérieur relèvent d'un plan divin, il s'en faut que celui-ci soit toujours une véritable contrainte. Peut-être que la doctrine calvinienne de la prédestination aurait eu tendance à aiguiller les âmes vers un déterminisme religieux non moins étroit que le déterminisme latent dans les doctrines panthéistes. Mais Calvin ne paraît pas avoir été suivi sur ce point par tous ses modernes descendants, pas plus que par ses adversaires (16). On a plutôt insisté sur ce fait que la volonté de Dieu est limitée par les déterminations de l'homme. Elle se propose. Elle est un appel qui désire une réponse. Elle sollicite sans obliger. En général, le croyant a le sentiment que sa liberté est respectée. Et c'est lui-même qui aspire avec joie à abandonner sa volonté propre pour laisser Dieu agir en lui et par lui. Ainsi, Pascal, dans cette « Prière pour demander le bon usage des maladies » :

« ... que je ne souhaite désormais de santé et de vie, qu'à fin de l'employer et de la finir pour vous, avec vous et en vous. Je ne vous demande ny santé, ny maladie, ny vie, ny mort; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort, pour vostre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Eglise et de vos saints, dont j'espère par votre grâce faire une portion. Vous seul sçavez ce qui m'est expédient : Vous estes le souverain Maistre : faites ce que vous voudrez. Donnez-moy, ostez-moy; mais conformez ma volonté à la vostre; et que, dans une soumission humble et

(16) H. Bois, *La philosophie de Calvin*, Paris, Librairie générale et protestante, 1919.

parfaite et dans une sainte confiance, je me dispose à recevoir les ordres de vostre Providence éternelle; et que j'adore également tout ce qui me vient de vous. » (17).

Il s'en faudrait toutefois de beaucoup qu'en parlant de la dépendance vis-à-vis d'un Dieu personnel, nous ayons, pour ce qui est du christianisme, épuisé les sentiments de dépendance. Plusieurs formes particulières de dépendance chrétienne mériteraient d'être relevées, par exemple les sentiments de dépendance vis-à-vis de l'Eglise, de ses conducteurs, de son chef. Certaines âmes qui ressentent confusément le besoin d'une autorité trouvent dans l'obéissance respectueuse et la soumission aux directions de l'Eglise visible ou invisible des joies spirituelles profondes.

Mais nous voulons seulement parler de cette forme de dépendance spéciale au christianisme que sont les sentiments de dépendance vis-à-vis du Christ. Dans la piété pratique, il y a une sorte de confusion continuelle entre Dieu et le Christ. Des prières ou des chants religieux, qui au début s'adressent à Dieu, se terminent en s'adressant au Christ. Et, sous le nom de Seigneur, il est parfois très malaisé de reconnaître s'il s'agit du Christ ou s'il s'agit de Dieu. Au point de vue dogmatique, cette tendance à l'assimilation du Christ avec Dieu repose sur la croyance à la divinité de Jésus-Christ, ou tout au moins sur la croyance à sa résurrection et à sa glorification (18). Dès lors, pourquoi le « prier » ne s'adresserait-il pas volontiers au Christ, puisque, par la tradition et par l'Evangile, le Christ, personne historique, lui est mieux connu ? De telle sorte que, dans cette forme d'expérience de dépendance vis-à-vis de Jésus-Christ, nous avons des sentiments de dépendance théistes, mais pourvus d'un contexte concret. Cette dépendance ressemble à la dépendance vis-à-vis

(17) Pascal, Prière pour demander le bon usage des maladies, *Œuvres*, Ed. Brunschvicg, Boutroux et Gazier, Paris, Hachette, 1914, t. IX, p. 337-338.

(18) Cf. Ch. Guignebert, *Jésus*, Paris, La Renaissance du Livre, 1933. Cf. aussi A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, Fischbacher, 1907; H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris, Alcan, etc.

de Dieu, mais humanisée, « historicisée », et plus riche de sentiments tendres que d'appréhension.

Ces formes de sentiments de dépendance qui s'accompagnent d'un transfert de sentiments tendres peuvent être une source de force et de joie, un soutien affectif pour la vie intérieure et extérieure. Mais il convient de préciser cela par les notions d'obéissance et de sacrifice, dans cette relation de l'homme avec la puissance divine. Et c'est ce que nous devons examiner avec les sentiments d'obligation.

CHAPITRE III

LES SENTIMENTS D'OBLIGATION

Qu'est-ce, au fond, que des sentiments d'obligation ? C'est évidemment cette impression que l'on doit faire quelque chose, que l'on est poussé, entraîné, par une force plus ou moins intérieure, à accomplir certaines actions. Si l'on préfère, c'est le sentiment d'un certain déterminisme, d'une certaine contrainte qui s'exerce sur le mécanisme de notre vouloir et de notre pensée. Non pas que la résistance à cette obligation, à cette contrainte, ne paraisse pas possible. Mais la désobéissance apparaît susceptible d'amener des conséquences redoutables. Et, même si nous ne savons pas exactement où l'obligation de conscience nous entraîne, même si nous sommes purement livrés à la poussée intérieure des sentiments de contrainte, il n'en est pas moins vrai qu'obéir nous semble la voie de la vérité et de la paix, tandis que résister à cette espèce d'obligation ressentie serait une source de malaise, d'inquiétude, de souffrance et de déshonneur.

On voit l'analogie des sentiments d'obligation et des sentiments de devoir. Ils diffèrent seulement par leur degré de conscience. Les sentiments de devoir sont moins subjectifs, plus rationalisés, plus conscients, que les sentiments d'obligation. Ils se rapportent en général à une norme extérieure. Or, s'il y a des sentiments de devoir dont les mobiles constitutifs apparaissent à la conscience, il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. Il semble même que, plus le système des mobiles est inconscient, et plus le caractère obligatoire, si l'on peut dire, de l'obligation, est marqué. Jaillissant des profon-

deurs psycho-physiologiques de la personnalité, les synthèses obligatoires ont l'élan impérieux de l'instinct. Elles en ont aussi l'allure impersonnelle. Elles paraissent souvent provenir de l'extérieur, avoir été imposées à l'individu, du dehors (1). Parfois, celui-ci les rattache à une action divine. Elles sont pour lui une révélation de la volonté de Dieu. Elles sont pour lui comme une « vocation » personnelle.

« Il s'est agi pour moi, écrivait à son père le pasteur P. Minault avant de partir comme missionnaire à Madagascar où il fut assassiné, il s'est agi pour moi d'obéir à un de ces appels divins tellement clairs et tellement impérieux, qu'il m'aurait fallu, après cela, renoncer à demeurer un chrétien si j'avais résisté... Chaque matin en me levant, je sentais comme un aiguillon de Dieu percer ma conscience et contre lequel il m'était dur de regimber. Je me sentais appelé par Dieu », et ailleurs :

« Aller droit devant soi, en obéissant à un principe fixe, sans consulter la chair, ni le sang, c'est souvent une cause de grandes souffrances et quelquefois aussi de grandes erreurs; cependant, ce n'est jamais une cause de remords. » (2).

De pareils sentiments d'obligation ont évidemment un caractère religieux. Mais avant de traiter de cette forme, nous voulons présenter d'autres modalités de sentiments d'obligation, et d'abord l'obligation morale.

L'obligation morale. — Quand on s'efforce d'analyser les sentiments d'obligation morale, on trouve bien de certains principes moraux de justice, de charité, d'honnêteté, une certaine règle de vie habituellement respectée, une loi, une norme morale qui fait partie intégrante de nous-mêmes. Ou plutôt, dire qu'on trouve ces principes et cette règle de vie

(1) Cf. G. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*, Paris, Alcan, 1898. Cf. aussi Bergson, *op. cit.*, chap. I, etc.

(2) P. Minault, *Discours religieux*, Privas, 1898, préface, p. xv; Id., *Récits de voyage et dernières impressions*, Neuchâtel, Imp. Delachaux et Niestlé.

est peut-être aventuré, parce que l'hérédité, l'éducation, l'habitude, nous ont rendu ces principes si naturels et si personnels qu'ils forment ce qu'on peut appeler notre conscience morale, c'est-à-dire en nous une synthèse très forte et très stable. Et ce fait que la conscience morale est une synthèse très forte et que les principes qui la composent sont devenus quasiment inconscients et faisant partie de la personnalité donne à l'obligation morale son caractère d'impératif, et d'impératif catégorique, comme l'avait bien vu le philosophe Kant ⁽³⁾.

Dès lors, on pourrait penser, avec Pierre Bovet, que :

« La conscience du devoir est la perception intérieure d'un conflit de deux tendances, dont l'une émane d'une consigne reçue et acceptée par le sujet. »

Mais il ajoute :

« La consigne est un ordre ou une défense : a) donné sans indication précise de motifs ni de sanctions; b) valable jusqu'à nouvel avis; c) se rapportant à un acte subordonné à des circonstances extérieures qui doivent être reconnues par le sujet. » ⁽⁴⁾.

Nous ne croyons pas qu'il s'agisse à proprement parler dans l'obligation morale d'une véritable consigne. Nous avons indiqué qu'il y a au fond de cet état de conscience une synthèse psychologique de choses permises et de choses défendues, de principes, d'exemples reçus, qui agissent dans un certain sens en présence d'un fait de délibération morale. Alors, devant un acte difficile, qui semble contrevenir à nos habitudes, à nos intérêts, à nos plaisirs, ce sentiment se fait plus ou moins intense en nous, qu'il faut prendre une décision et non une autre; que nous sommes obligés de nous déterminer dans une direction que nous n'aurions peut-être pas choisie tout d'abord... Quoi qu'il en soit, les sentiments

(3) E. Kant, *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. H. Lachelier, Paris, édit. Hachette.

(4) Pierre Bovet, Les conditions de l'obligation de conscience, *L'année psychologique*, 1912, p. 118.

d'obligation morale impliqueraient donc une sorte de pression exercée à l'intérieur de la conscience par les notions morales innées ou acquises dont nous avons parlé, et à propos d'actes particuliers où l'on délibère.

Une autre forme de sentiments d'obligation doit nous retenir :

L'obligation vis-à-vis de la société religieuse. — On sait quel rôle de tels sentiments jouent parmi les peuples primitifs. Les interdictions, les « tabous », ont un caractère à la fois religieux et social ⁽⁵⁾. Et, dans ces interdictions, toute la vie du primitif est insérée. Interdictions de manger certains aliments, de dépasser certaines limites de terrain, interdictions pour la naissance et pour la mort, pour la chasse, pour la pêche ou pour les jeux publics : tous les actes d'une existence de « sauvage » sont environnés de tabous. Dès lors, les sentiments d'obligation ne sont-ils pas la traduction à la conscience de chaque individu des interdictions qu'il doit respecter ? N'est-ce point en face d'un acte interdit ou commandé que se révèlent ces sentiments. Et c'est avec raison que nous parlons, chez les primitifs, d'obligation vis-à-vis de la société religieuse, si, comme le montrent les analyses de Durkheim et de Lévy-Bruhl, la mentalité primitive a, entre autres caractères, ceux d'être essentiellement sociale, collective, et, d'autre part, religieuse, mystique ⁽⁶⁾.

Mais, dans les milieux dits civilisés, la société religieuse c'est au fond ce qu'on appelle l'Eglise. Or, vis-à-vis de l'Eglise, il est indéniable que beaucoup de croyants ressentent des sentiments d'obligation. L'Eglise a une autorité : une autorité

(5) Cf. Clément, *Les religions du monde*, trad. Marty, Paris, Payot, 1930; R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, Payot, 1925.

(6) Durkheim, *op. cit.*; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1927; Id., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1922. Cf. aussi M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2^e éd., Paris, Lecoq, 1903; A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, etc.

en matière de foi, puisqu'elle formule les dogmes qu'il faut croire; une autorité en matière de discipline individuelle et sociale, puisqu'elle prêche une morale, c'est-à-dire une règle des mœurs. Et il est à peine besoin d'indiquer de quelle vénération, de quelle respectueuse affection, est entourée l'Eglise, notamment chez les fidèles de l'Eglise catholique. Alors les décisions de ce pouvoir respecté et ses règles de morale ou de foi obligent le croyant. Il se sent soumis à une norme, à une loi. Et, si désireux qu'il soit parfois d'échapper à ces obligations, cependant la plupart du temps le croyant se soumet pieusement et aveuglément à son Eglise. On pourrait citer ainsi bien des cas, au cours de l'histoire de l'Eglise chrétienne, où l'obéissance, la soumission à l'Eglise ont pris une intensité sentimentale extrême.

L'obligation vis-à-vis de Dieu. — Certains théologiens ont pensé que l'obligation de conscience sous sa forme générale n'était au fond que l'action même de Dieu s'exerçant sur le subconscient de l'individu (7).

« Une expérience immédiate, imposée à l'homme sous le mode de l'absolu; l'expérience d'une action divine souveraine, saisissant la volonté humaine dans son principe encore subconscient, la frappant de son empreinte, la prosternant dans une attitude de soumission religieuse que la volonté restait libre de ne pas réfléchir, de ne pas consentir, de ne pas exprimer, mais qu'il était de son devoir d'exprimer, et dont l'expression, c'est-à-dire le consentement et la prise de conscience volontaire, constituait la révélation religieuse naturelle, tout ce que l'homme pouvait connaître naturellement de Dieu et de lui-même en tant qu'être religieux. »

Quoi qu'il en soit de cette prise de conscience d'une action divine en nous, on voit affirmés là les deux termes dont la rencontre fait jaillir les sentiments d'obligation. D'une part, Dieu, ou, si l'on préfère, une notion de la volonté de Dieu,

(7) Gaston Frommel, *L'expérience chrétienne*, Neuchâtel, Attinger, 1916, t. II, p. 247.

ou de Jésus-Christ, car, ainsi que nous l'avons dit, la piété pratique s'attarde peu à la distinction des personnes divines. Et, d'autre part, le second terme qui donne lieu aux sentiments d'obligation, c'est la notion qu'à chaque individu de sa personnalité, de sa liberté, de son identité et de son autonomie personnelle. C'est le « moi », le « je », qui se trouve en face d'un ordre de Dieu. Et cet ordre n'est pas un simple avis à l'intelligence, mais quelque chose qui s'impose à nous avec une puissance, une plénitude, une grande richesse affective. La résistance à l'ordre est possible, mais tout le développement de la vie chrétienne consiste au contraire à se soumettre dans l'obéissance de plus en plus fidèle aux ordres reçus.

« Il était de ces rares chrétiens, écrivait-on de l'évangéliste Sainton, qui vous donnent l'impression d'être « sous des » ordres »..., il obéissait à un Maître; il vivait sous la discipline constante du Saint-Esprit, et il trouvait la liberté dans cette servitude volontaire. Il avait été vaincu et courbé sous la puissante main de Dieu et il s'était laissé saisir par Christ. » (8).

Lorsque cette poussée intérieure à laquelle on obéit s'applique à une entreprise assez vaste et d'assez longue durée, on peut appeler cette obligation une « vocation ».

Nous n'entendons pas ici par vocation un ensemble de goûts, de désirs, de tendances et d'aptitudes qui déterminent tout naturellement un homme vers une carrière où il devra se trouver pleinement à son aise. Nous voulons parler d'une sorte de contrainte, d'obligation, qui parfois paraît aller à l'encontre de tous nos désirs et de toutes nos tendances personnelles, et que l'on rattache à une « volonté particulière de Dieu ». Cette volonté nous pousse dans une certaine voie à l'exclusion de toute autre. Peu important les raisons que l'on oppose; peu important les mouvements de révolte qui vous

(8) M. Antonin, *A la mémoire de J. Sainton*; Dieulefit, *L'aube*, mai-juin 1923.

prennent soudain, l'obligation se fait sentir plus impérieusement et entraîne dans la direction entrevue. De tels sentiments d'obligation sont fréquemment à l'origine de certaines « levées » de prophètes, de réformateurs, etc. (9). Ainsi, il est permis de penser que c'est à un sentiment d'obligation analogue qu'a obéi Jeanne d'Arc en quittant son obscurité lorraine et sa timidité d'adolescente craintive pour délivrer le royaume de France. Il en est de même du major Davel, qui tenta une héroïque entreprise pour sauvegarder les libertés suisses et mourut martyr de sa vocation.

Davel observait avec douleur les abus de l'administration bernoise et en ressentait un sourd mécontentement (10).

« Est-il possible, se disait-il, que Dieu veuille laisser les choses éternellement dans un état aussi déplorable. »

» Et à mesure qu'il se laissait aller à ces tristes pensées, la conviction s'imposait à lui avec une force grandissante que l'heure de la délivrance ne pouvait tarder à sonner; plus que cela, qu'il était de son devoir à lui de se dévouer à cette œuvre libératrice ou, pour parler son propre langage, que c'était à lui personnellement que Dieu avait « fait la grâce » de le choisir » pour en être l'instrument.

» Devoir patriotique et mission religieuse, amour pour ses frères et obéissance à Dieu : pour sa conscience c'était tout un. Plus d'une fois pourtant il lui arrivait de se demander avec angoisse s'il était dans le vrai, s'il ne serait pas en proie à quelque illusion. Aussi, l'objet de ses prières les plus ardentes était d'être détourné de son dessein si celui-ci ne devait pas contribuer au bonheur de sa patrie, et de se conduire de telle sorte qu'il ne fit rien de contraire à la volonté suprême... Mais il avait beau se scruter devant Dieu, loin d'être ébranlé dans son projet, il s'y sentait de plus en plus entraîné et comme forcé par un pouvoir supérieur. »

(9) L. Gautier, *Vocations de prophètes*, Paris, La Cause, 2^e éd., 1922.

(10) H. Vuillemier, Le major Davel, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, oct.-déc. 1922, p. 243.

La plupart du temps, l'homme religieux interprète cette poussée intérieure, à laquelle il doit obéir, comme venant de Dieu. D'autres fois, il acquiesce à cette contrainte sur cette simple impression qu'une telle contrainte ne peut venir que d'une nécessité interne supérieure à lui. De telles obligations de caractère indéfini, inévident, obscur, quant à leur provenance et à leur objet, nous les appellerons des intuitions contraignantes.

Les intuitions contraignantes. — Il semblerait à celui qui éprouve de telles intuitions qu'elles expriment une conjonction nécessaire entre son moi et l'« ordre des choses », une « harmonie préétablie » entre son moi et l'« élan » général de la vie. Mais cette sorte d'impulsion intérieure, qu'on pourrait appeler, selon une expression de M. Prévost, « le coup de coude sur la destinée », peut rester assez vague et indéterminée (11).

« ... Je me sens mû par — mettons par un instinct, par une force — qui me fait, presque sans interruption, choisir ceci et non cela, agir d'une façon et non d'une autre. Or — et voilà le plus déconcertant — je remarque que je n'agis pas en des sens contradictoires. Tout se passe exactement comme si j'étais soumis à une règle inflexible... Oui, mais quelle règle ? Je l'ignore. Chaque fois que, dans un moment sérieux de ma vie, cet élan interne m'a fait choisir une direction déterminée et agir dans ce sens, j'ai beau me demander : au nom de quoi ? je me suis toujours heurté à un mur noir... On dirait positivement que je dépends d'un ordre... » (12).

Ce passage des *Thibault* met en évidence le double caractère de ce que nous appelons les intuitions contraignantes : d'une part, sentiment d'obligation, sentiment d'une nécessité d'agir dans un sens et non dans un autre; et, d'autre

(11) Marcel Prévost, *Voici ton maître*, Paris, A. Fayard, p. 46.

(12) Roger Martin du Gard, *Les Thibault*. La Consultation, Paris, éd. Nouvelle Revue française, 27^e édit., 1924, p. 193-194.

part, obscurité de la finalité à laquelle on obéit; on se demande : « Au nom de quoi ? ».

Mais les hommes religieux interprètent souvent cette finalité comme l'expression de la volonté de Dieu, ou comme l'action cachée de l'« Esprit ». Et ils affirment, en présence d'un acte déterminé, qu'ils obéissent à un ordre ou délivrent un message de Dieu. Ainsi Evan Roberts, « revivaliste » au Pays de Galles, disait, dans une réunion :

« ... C'est là le poids qui a pesé sur moi la nuit dernière et tout aujourd'hui. J'aurais préféré n'avoir pas à délivrer ce message, mais il fallait que quelqu'un le dise. Quand Dieu me confie un message, je ne puis le retenir... J'ai délivré le message. Merci à Dieu de ce qu'il m'a donné la force de le faire. Ne pensez pas que j'aie agi avec précipitation en le proclamant. J'aurais préféré ne pas le faire, mais si je ne l'avais pas fait, j'aurais été rejeté. » (13).

C'est à l'action de Dieu, à l'Esprit de Dieu qu'Evan Roberts attribue les paroles qu'il a dû prononcer... Mais cette allure obligatoire, impulsive, impersonnelle, de ces intuitions contraignantes pourrait amener le psychologue à rapprocher celles-ci de la psychologie de l'action, de l'invention ou de la création artistique. Nous y retrouverions la même inconscience des procédés et des voies suivies, le même sentiment de ce qu'il faut faire ou de ce qu'il ne faut pas faire, le même sentiment d'allègement quand l'acte est réalisé. Et l'on comprend cette parole de E. Boutroux dans une étude sur Jacob Boehme : « Le génie ne sait comment il procède, et il s'apparaît à lui-même comme un dieu qui visite la créature. » (14).

Nous pourrions aussi chercher à établir des rapports entre ces intuitions de contrainte et le domaine des impulsions et des obsessions, dont Pitres et Régis, en particulier, ont donné

(13) H. Bois, *Le réveil au pays de Galles*, Toulouse, 1905, p. 495-496.

(14) E. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1897, t. I, p. 218.

une bonne description ⁽¹⁵⁾. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point un peu plus tard.

Mais ce que nous voudrions noter encore à propos des sentiments d'obligation, c'est que ceux-ci comportent le plus souvent une inquiétude, une vague angoisse, le sentiment d'un poids, l'appréhension de je ne sais quelle sanction. C'est à cause de cette angoisse vague, inhérente malgré tout aux sentiments d'obligation, que nous les avons situés à côté des sentiments d'insatisfaction et de dépendance. Et cela les relie également à ces sentiments de péché qui vont faire maintenant l'objet de notre étude.

(15) Pitres et Régis, *Les obsessions et les impulsions*, Paris, Doin, 1902.

CHAPITRE IV

LES SENTIMENTS DE PÉCHÉ

Beaucoup de religions donnent une grande place aux sentiments de péché. L'Égyptien du *Livre des Morts* s'écriait : « Je suis pur, je suis pur, je suis pur », en énonçant les fautes qu'il n'avait point commises (1). Les tabous et les sacrifices de certaines religions primitives impliquent par contre-coup au moins une vague conscience de péché (2). Le judaïsme, avec ses expiations et ses purifications rituelles, peut être considéré comme une religion de rédemption. On sait aussi combien le christianisme insiste sur la délivrance du péché. Et certaines organisations chrétiennes militantes s'efforcent d'amener les membres de leurs auditoires à des expériences de pardon et de délivrance succédant au sentiment ou à la conviction de péché.

Comment donc définir ces sentiments de péché ? Une inquiétude, un malaise moral, le sentiment d'un désordre dans notre personnalité ou d'un manquement dans nos actes. Cette inquiétude, ce malaise, ce désordre, qui bouleversent parfois tragiquement l'être tout entier, c'est là l'élément fondamental, la marque de tous les sentiments de péché. Mais on peut faire dès maintenant une distinction qui n'est pas sans ana-

(1) Cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Parsi, Hachette, 1897.

(2) Cf. Ch. Renel, *Ancêtres et dieux*, Tananarive, *Bulletin de l'Académie Malgache*, 1921; Id., *Les amulettes malgaches*, 1913.

logies avec celle que font les théologiens lorsqu'ils séparent le péché-coulpe du péché-maladie. Tantôt le sentiment du péché se rapporte à des actes conçus ou réellement accomplis. Tantôt il se révèle seulement comme un troublé et comme une confuse tristesse de la personnalité. Ces définitions se préciseront davantage à mesure que nous étudierons les diverses formes de sentiments du péché. Mais avant d'aller plus loin, citons ici, à titre d'éclaircissement et de témoignage, ce passage de Luther dans son commentaire de l'*Épître aux Galates*⁽⁸⁾ :

« Quand j'étais moine, je croyais que c'en était fait de mon salut lorsque j'éprouvais une « convoitise de la chair », une impulsion mauvaise, un sentiment de colère, de haine, d'envie à l'égard du prochain. J'essayais de bien des remèdes, je me confessais tous les jours. Mais je n'y gagnais rien. La convoitise renaissait sans cesse. Je ne pouvais donc me tranquilliser; constamment, j'étais au supplice en pensant : voici tel ou tel péché que tu as commis, tu es en proie à l'envie, à l'impatience. C'est donc en vain que tu es entré dans l'ordre saint et toutes tes bonnes œuvres sont inutiles. »

Il s'agit, dans une telle expérience, d'une forme complexe, profonde, radicale, de sentiments du péché, et nous y reviendrons plus loin. Mais pour le moment nous exposerons les quelques classes de sentiments de péché qu'il nous paraît possible d'établir.

Le sentiment de malaise moral. — D'abord, à la périphérie, si l'on peut dire, des sentiments de péché, le sentiment de malaise moral. Un ennui tenace, angoissant parfois, qui surgit à propos d'actes mal faits, de paroles indiscrètes, déplacées, d'une attitude que l'on se reproche.

On était allé voir quelqu'un avec l'intention de lui dire certaines choses auxquelles on attachait de l'importance, et,

(8) P. Maury, *Trois histoires spirituelles*, Paris, Cahiers de Foi et Vie, p. 99; H. Strohl, *Luther, esquisse de sa vie et sa pensée*, Paris, La Cause, p. 52.

par timidité, occasions perdues, hésitations diverses, on est parti, gardant en soi-même, tumultueusement, les paroles que l'on eût voulu extérioriser au bon moment.

D'autres fois, sans aucune mauvaise intention, on a fait une action qui ne convenait pas dans les circonstances où on l'a accomplie. On a fait « une gaffe ». On voudrait réparer, recommencer les événements avant la « gaffe », mais l'acte est en quelque sorte détaché de nous, et le cycle du temps ne se remonte pas. Alors, insatisfaction de soi, incommodité morale, regrets insupportables, malaise.

Ce malaise peut devenir très pénible chez certaines personnes plus ou moins « nerveuses », qui ont une tendance à prendre les choses « au sérieux », c'est-à-dire chez lesquelles une idée tend à se fixer et à s'installer un certain temps dans la conscience avec ténacité et avec un mordant de tristesse. Mais nous faisons remarquer que ce malaise ne provient pas essentiellement du sentiment d'une infériorité par rapport à un idéal moral, par rapport à une loi morale extérieure à l'individu, ou par rapport à la sainteté de Dieu. Ce qu'on aperçoit assez facilement dans ces sentiments de malaise moral, c'est le rôle d'une certaine opinion que chaque individu a de soi-même. Cette sorte d'insatisfaction de soi comporte une certaine dose de vanité ou d'orgueil, ou plutôt une certaine crainte de la désapprobation d'autrui. Un des caractères de la psychologie des timides est justement un désir d'approbation. Et quand ils ont le sentiment d'une inadaptation, d'une réprobation, d'un blâme possible, c'est pour eux une véritable souffrance qui peut les conduire à des actes d'humiliation, à des actes d'expiation, des actes de fuite ou même au suicide. Il en est de même chez les scrupuleux, et d'ailleurs, la plupart du temps, les timides sont des scrupuleux⁽⁴⁾. Pour des actes, des pensées que le commun des hommes estime de bien peu d'importance, le scrupuleux se fait

(4) Cf. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, Alcan, 2^e éd., 1903, p. 625 et s.

des regrets durables et tout devient pour lui occasion de scrupules, d'inquiétudes, de tristesses et de désespoirs.

Voici par exemple un passage de Lavater, dans son *Journal d'un observateur de soi-même*. Ayant relu les pensées qu'il avait écrites sur la vie et sur l'immortalité, Lavater en a éprouvé un petit sentiment de vanité, ce dont il s'accuse en ces termes ⁽⁵⁾ :

« Je me promenais de long en large dans ma chambre, si honteux de moi-même qu'une larme de colère en est tombée sur ma joue. Cette passion maudite (la vanité) doit être déracinée de mon âme si je veux goûter quelque paix. Comment est-il possible que les meilleurs sentiments qui puissent remplir un cœur soient, quelques instants après, souillés par une vanité si puérile ? J'en suis plus honteux que si j'avais commis un vol, et cependant il ne se passera peut-être pas un jour que je ne me rende de nouveau coupable d'une faute dont je sens si vivement l'odieux. »

Ces regrets paraissent bien vifs en comparaison de l'« occasion » qui les a déclenchés. Mais avec les sentiments de la faute nous aurons affaire à une angoisse, si l'on peut dire, plus motivée.

Le sentiment de la faute. — Car le sentiment de la faute est directement en rapport avec un acte, accompli alors qu'il était défendu. Il est essentiellement remords de l'acte coupable. Tantôt il s'agit d'un manquement à un commandement élémentaire de la loi morale, meurtre, vol, adultère, etc. Tantôt on regrette tel mouvement de colère ou de brutalité, telle parole injurieuse ou calomnieuse. Et le sentiment de la faute, c'est cette impression que ce que nous avons fait n'est pas bien, que nous n'avons pas agi comme nous aurions dû. Nous avons fait quelque chose de répréhensible. Nous avons violé une loi, une consigne, une défense, ou même un

(5) Lavater, *Journal d'un observateur de soi-même*, Genève, Béroud, 2^e éd., 1853, p. 74.

idéal précis. Et nous avons honte de ce que nous avons fait. Nous nous jugeons coupable. Et ce sentiment peut prendre l'intensité d'une véritable crise d'angoisse. Voici par exemple comment un étudiant d'Oxford parle du temps qui a précédé sa conversion ⁽⁶⁾ :

« Je faisais du journalisme pour avoir de l'argent, que je dépensais follement en orgies, invitant le premier venu à boire avec moi. Quelquefois j'étais ivre toute une semaine; sur quoi j'éprouvais d'effroyables remords et je m'abstenaïs de boire pendant un mois. Pendant cette période, c'est-à-dire jusqu'à 33 ans, je n'ai jamais eu le désir de me corriger pour des motifs religieux. Je n'avais d'autre angoisse que les remords qui m'assaillaient après une orgie : je déplorais la démence qui me faisait gaspiller ma vie, mes talents, ma culture. Cette angoisse était si terrible qu'en une seule nuit mes cheveux devinrent gris : chaque nuit de remords les faisait blanchir davantage, comme je m'en apercevais au matin : c'était le feu de l'enfer et ses plus affreuses tortures. Souvent je faisais le vœu que si je m'en tirais « cette fois-ci », je me corrigerais. Hélas ! trois jours après, j'étais remis et tout aussi joyeux qu'avant. Cela dura des années; comme j'avais un tempérament de rhinocéros, je me remettais toujours, et, tant que je n'approchais pas de la boisson, nul n'était plus capable que moi de jouir de la vie. »

Mais en ce qui concerne le sentiment de la faute, une chose importante doit être notée. Si parfois on a le sentiment que l'on commet une faute au moment même où on la commet, plus souvent peut-être c'est quelques instants, quelques heures, quelques jours plus tard, que naît le sentiment de la faute; quelquefois seulement plusieurs années après l'acte coupable. Et il est frappant de voir l'inconscience prolongée de certains « pécheurs ». Parfois, c'est l'intervention d'une personne étrangère qui leur fait comprendre la faute

(6) J.-H. Leuba, *American Journal of Psychology*, vol. VI. Cf. W. James. *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, 2^e éd., 1908, Genève, Kundig, p. 187.

commise. Ou bien c'est au cours de la vie, à mesure que la conscience se développe, qu'ils se rendent compte de leur faute et se condamnent eux-mêmes. Tantôt c'est dans une période de fatigue, d'hypotonie, de dépression nerveuse, que nous portons sur certains de nos actes un jugement de condamnation.

Ainsi nous lisons dans la biographie du philosophe suisse Charles Secrétan, à propos de certaines visites que Secrétan adolescent et ses amis faisaient parfois dans la cave paternelle à un tonneau de vin vaudois :

« Le plus souvent, ces expéditions avaient l'assentiment du père de famille; il y en eut cependant qui se firent clandestinement. La grosse clef n'était pas bien loin; on la trouvait. Ce souvenir fut plus tard pénible à Secrétan; il y revenait dans les moments de dépression morale, où sa conscience recherchait les moindres fautes pour se les reprocher avec une exagération parfois maladive. » (7).

Mais en ce qui concerne le sentiment de la faute, il faut distinguer deux ordres de réactions ou, si l'on préfère, deux types de caractères. Chez certaines personnes, le sentiment de la faute est surtout regret de l'acte accompli. Elles sont particulièrement attentives à la faute et à ses conséquences matérielles. Elles cherchent à réparer leur acte dans la mesure du possible. Elles sont naturellement portées vers les conduites de réparation et d'expiation. D'autres personnes, au contraire, sont portées vers les conduites de confession, pardon, conversion, etc. Car pour elles la faute a un caractère plus subjectif. Avant d'être du domaine des actes réalisés et individualisés, la faute est pour elles du domaine moral. Elles regardent moins à l'acte qu'aux motifs et aux mobiles de l'acte, à la source intérieure de l'acte. Elles sont inquiètes avant tout du désordre spirituel que leur révèle

(7) L. Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, 4^e éd., Paris, Payot, 1912, p. 39. Cf. aussi Ch. Secrétan, *La philosophie de la Liberté*, Genève, Sandoz, 4^e éd., 1879.

leur faute. Elles sentent que leur être tout entier a participé à l'acte mauvais.

Ce second type de réaction nous introduit à une forme de sentiments de péché à la fois moins individuelle et moins relative à des actes particuliers de culpabilité : le sentiment cultuel de péché.

Le sentiment cultuel de péché. — Nous n'entendons pas par là un sentiment du péché collectif. Sans doute certains hommes, comme autrefois les prophètes d'Israël, se sentent participant du péché de leur peuple. Ils ressentent la faute de tous. Le péché collectif est pour eux une souffrance. La solidarité qui les unit à leurs compatriotes est pour eux une réalité douloureuse. Mais ici, ce que nous voulons indiquer, c'est que le sentiment du péché peut être, en quelque sorte, un acte de culte. En face d'un Dieu saint, d'un Dieu « dont les yeux sont trop purs pour voir l'iniquité », en face de l'idéal moral et religieux inscrit dans la loi et imprimé dans la conscience, l'homme se courbe dans un sentiment d'infériorité, d'insuffisance, de culpabilité. Toute la piété chrétienne comporte cet abaissement, cette humilité, devant le Dieu de sainteté. La confession des péchés devant Dieu devient un acte de culte. Non point que le sentiment du péché perde sa spontanéité et sa vérité, mais, sous cet aspect un peu rituel, il a quelque chose de stylisé et de socialisé. Voici par exemple, sous sa forme ancienne, une confession des péchés liturgique ⁽⁸⁾ :

« Seigneur Dieu, père éternel et tout-puissant, nous confessons sans feintise, devant ta Sainte Majesté, que nous sommes pauvres pécheurs, conçus et nés en iniquité et corruption, enclins à mal faire, inutiles à tout bien, et que, par notre vice, nous transgressons sans fin et sans cesse tes saints commandements. En quoi faisant, nous attirons par ton juste jugement ruine et perdition sur nous.

(8) J. Viénot, *Histoire de la réforme française*, Paris, Fischbacher, 1926, p. 168.

» Toutefois, Seigneur, nous avons déplaisir en nous-mêmes de t'avoir offensé, et condamnons nous et nos vices, avec vraie repentance, désirant que ta grâce et aide subviennent à notre calamité.

» Veuille donc avoir pitié de nous, Dieu et Père très bénin et plein de miséricorde, au nom de ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur, effaçant donc nos vices et macules, élargis-nous et augmente de jour en jour les grâces de ton Saint-Esprit, afin que, reconnaissant de tout notre cœur notre injustice, nous soyons touchés de déplaisir, qui engendre droite pénitence en nous : laquelle, nous mortifiant à tous péchés, produise en nous fruits de justice et innocence qui te soient agréables. Amen. »

Il apparaît bien que le christianisme a tendu à un approfondissement de la notion de péché en même temps qu'il se présentait « comme le royal message de la délivrance du péché » (9). Le péché et la grâce, la repentance et le pardon, la contrition et l'absolution, l'expiation et la rédemption, ont toujours été des moments importants de la pensée chrétienne (10). Mais justement nous allons montrer maintenant les sentiments du péché dans toute leur intensité, leur extension et leur retentissement douloureux, avec le sentiment de corruption générale.

Le sentiment de corruption générale. — Le sentiment de corruption générale est difficile à analyser, car il ne se rattache pas, à l'ordinaire, à telle ou telle faute particulière. En effet, si le processus mental de corruption morale débute parfois par le regret d'un acte de péché défini, la réflexion, l'enquête intérieure, laisse peu à peu dans l'ombre cette faute pour examiner l'ensemble du moi et y découvrir tout un monde de pensées, de tendances et de sentiments qui participent au péché.

(9) Bovon, *Dogmatique*, t. I, p. 308.

(10) Pacheu, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, Perrin, 1909.

« Dans cette perquisition à travers la conscience, beaucoup de gens ne poussent pas très loin et n'éprouvent pas le besoin de dénoncer en eux tous les subtils détours du péché. Mais d'autres âmes ne sont pas satisfaites à ce prix. Non point qu'elles aient une secrète complaisance pour le péché. Mais c'est chez elles un impérieux besoin d'assurer leur vie morale, besoin qui se rapproche du besoin de certitude et du besoin d'absolu. Une sorte de poussée d'auto-analyse leur révèle et leur affirme qu'en elles tout est corrompu par le péché.

Egoïsme, orgueil, sensualité, tout cela semble si originellement infus en notre être, que la rumination inquiète de nos péchés, ou, si l'on préfère, la poursuite de notre exploration intérieure, nous amène à un sentiment de corruption générale, qui se complique d'habitude d'un sentiment de condamnation et de perdition.

Vraiment, dans certaines âmes, le sentiment du péché a quelque chose de tragique, surtout lorsque le péché est regardé comme une offense à Dieu, et qu'il se mêle au trouble de la conscience morale une inquiétude religieuse et métaphysique⁽¹¹⁾. Ici, le mal n'est pas un moindre bien, quelque chose de relatif, mais une corruption radicale, généralisée. Et combien l'histoire religieuse de l'humanité nous en rapporte de ces accents douloureux, de ces cris de désespoir, jaillis d'âmes tourmentées par le sentiment du péché. Ainsi ce témoignage de Gaston Frommel :

« Dans l'immobilité silencieuse où me laissait l'absence de tout but extérieur, la conscience éleva la voix. Plus je l'écoutais — et je ne pouvais pas ne pas l'écouter — plus elle me jugeait, plus elle me condamnait. Entendez bien : elle ne jugeait et ne condamnait pas l'humanité en général, dont je faisais partie, ni le péché de l'humanité en général,

(11) Cf. F. Leenhardt, *Le péché*, d'après l'*Ethique* de Rothe, Toulouse, 1893; Id., *Essai sur l'activité créatrice*, Paris, Fischbacher, 1922. Cf. E. Lashax, *Le problème du mal*, Paris, Alcan, 1919, etc.

qui était le mien, ni même seulement mon propre péché; mais elle me jugeait et me condamnait moi-même, moi proprement, moi tout entier, dans le mal que je confessais, comme dans le bien que je m'étais attribué. Il n'y avait plus de différence. Tout en moi était également souillé, parce que tout était également entaché de volonté propre. J'étais moi-même perdu, et sans qu'il me fût possible de me raccrocher nulle part, je roulais désespérément dans l'abîme d'une perdition mille fois plus redoutable que celle du néant. » (12).

Assurément, si les âmes demeuraient longtemps dans une pareille conviction de péché, il y aurait quelque chose de redoutable pour elles à côtoyer ainsi le désespoir et l'anéantissement. Mais, affamées de délivrance, elles vivent, ces âmes, dans l'attente anxieuse d'une rédemption, et soupireront vers un surnaturel pardon, vers un salut divin. Et c'est du fond même de cette perdition et de cette douloureuse tristesse que surgissent la lumière et la délivrance.

« La terrible vision que les gens avaient de leur misère, écrivait Jonathan Edwards à propos d'un des « réveils » américains, revenait en général toujours plus vive à mesure qu'ils approchaient de la délivrance... Ils sont parfois conduits aux confins du désespoir, et il semble que la nuit soit noire comme à minuit, au moment où le jour va poindre dans leur âme. » (13).

Ce passage de la mort à la vie, de l'obscurité à la lumière, est bien connu des psychologues et s'appelle proprement la conversion. Il évoque pour le psychiatre cette succession d'états d'humeur, cette alternance cyclique de la tristesse et de la joie qui constitue la cyclothymie. Et ce rapprochement est intéressant en ce qu'il nous rappelle certains ryth-

(12) G. Frommel, *Etudes morales et religieuses*, Neuchâtel, Attinger, 3^e éd., 1913, p. 22-27.

(13) J. Kaltenbach, *Etude psychologique des plus anciens réveils religieux aux Etats-Unis*, Genève, Kundig, 1905, p. 62.

mes de la vie organique et mentale. Mais on peut se demander s'il explique beaucoup mieux la conversion que les suppositions de William James et de Myers sur la conscience subliminale et l'apparition brusque dans la conscience claire d'un système psychique auparavant subconscient⁽¹⁴⁾. Quoi qu'il en soit, la psychiatrie nous donne quelques indications sur la pathologie des sentiments de péché. Il y a les mélancoliques délirants auto-accusateurs, qui s'accusent de toute espèce de crimes; des obsédés, ayant l'obsession du doute, du sacrilège, du péché irrémissible; des scrupuleux, pour lesquels la moindre vétille nécessite de fréquentes visites au confessionnal; des psychasthéniques, qui ont ces sentiments d'incomplétude dont parle Janet, sentiments d'inachèvement, d'imperfection, et pour lesquels la repentance et le pardon sont toujours insuffisants. Nous reprendrons plus loin quelques-uns de ces faits... Constatons pour le moment que si les sentiments de péché sont souvent la première étape de la conversion et de l'ascension vers Dieu, il est douloureux d'être étreint par le sentiment du péché et difficile d'y échapper. Ainsi en parle saint Augustin dans ses *Confessions*⁽¹⁵⁾ :

« Ainsi, l'âme malade, je me torturais, m'accusant moi-même avec plus de sévérité que jamais, me retournant et me débattant dans ma chaîne jusqu'à ce que je l'eusse rompue tout entière. Elle ne me retenait plus que faiblement, mais elle me retenait pourtant. Et vous me pressiez, Seigneur, au plus secret de mon âme, et votre sévère miséricorde me flagellait à coups redoublés de crainte et de honte, pour prévenir une défaillance nouvelle qui, retardant la rupture de ce faible et fragile chaînon, lui rendrait une force nouvelle et une plus vigoureuse emprise... »

Mais quand Augustin a consenti à tout abandonner entre

(14) Cf. William James, *Exp. reli.*, *op. cit.* Cf. F. H. Myers, *La personnalité humaine*, trad. Jankélévitch, Paris, Alcan.

(15) Saint Augustin, *Confessions*, VIII, II, trad. de Labriolle. Cf. aussi Louis Bertrand, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1913, etc.

les mains de Dieu, à s'abandonner lui-même tout entier, alors c'est la victoire sur le péché, le salut accepté, la joie de la délivrance.

De tels sentiments de délivrance méritent une étude plus complète et plus suivie, à laquelle nous allons procéder maintenant.

CHAPITRE V

LES SENTIMENTS DE DELIVRANCE

Délivrer, c'est, à proprement parler, rendre la liberté. Supprimer l'agitation inquiète de la personnalité, c'est la délivrer. Et les sentiments de délivrance succèdent en général à une période de malaise, de trouble, d'incertitude morale, de contradiction intérieure, de sentiment de péché. Echapant à l'étreinte des conflits et des oppressions intimes, la personnalité se trouve dans un état d'acquiescement, de contentement, de joie, de ravissement. Après un sentiment de désharmonie, de contrainte, de servitude, naît dans le cœur un sentiment d'harmonie, harmonie avec soi-même, avec Dieu, avec les hommes et avec les choses. On pourrait dire qu'à l'ordinaire on arrive au sentiment de délivrance en passant par ce que psychologues et religieux appellent la conversion. Voici, à titre d'exemple, ce que le biographe de Tommy Fallot nous dit de la conversion de celui-ci ⁽¹⁾ :

« Le besoin d'amener à l'unité son cœur, sa volonté, sa pensée, le hante chaque jour davantage; et lorsqu'il regarde au fond de lui-même, il ne trouve que contradiction et désaccord. Comment sortira-t-il jamais de ces luttes intérieures ?

» Mais voici que, devant lui, se dresse une fois de plus la question : qu'est-ce que croire en Jésus-Christ ? Elle domine tous les tumultes de son âme et dans celle-ci un grand silence

(1) Marc Boegner, *Vie de Tommy Fallot*, Paris, Fischbacher, p. 209. Cf. aussi T. Fallot, *Le livre de l'action bonne*, Paris, Fischbacher, 3^e éd., 1912.

se fait. Il faut qu'il réponde à cette question. Il sent que sa vie dépend de la réponse qu'il va faire. Mais que peut-il répondre ?

» C'est alors que, dans le silence qui l'entoure et qui le pénètre, il entend une voix qui lui impose cette réponse : croire en Jésus-Christ, c'est croire au Christ vivant...

» Au même moment, l'unité se fait — momentanément tout au moins — entre toutes les énergies de son être; toutes les forces intérieures semblent s'harmoniser autour de la certitude qui vient de prendre possession de son cœur, lui apportant la joie, la lumière et la paix. »

La tonalité affective des sentiments de délivrance peut aller de la joie calme et paisible jusqu'aux grandes explosions affectives, grands ravissements, joie de la découverte, etc.

Quel contraste entre la tristesse mélancolique, l'insensibilité morale de certaines âmes insatisfaites ou tourmentées par le sentiment du péché, et, d'autre part, la joie de la délivrance et de l'harmonie avec toutes choses :

« Il prétend, dit la mère de G. Appia, qu'il ne sent rien et dit toujours : « Je suis dans le faux dans tout ce que je » fais. » (2).

Et voici, au contraire, ce que dit D. L. Moody :

« Le matin de ma conversion, lorsque je sortis du magasin, je voyais tout en beau. Jamais auparavant je n'avais tant aimé le riant soleil, jamais je n'avais tant aimé les douces mélodies des oiseaux. Tout me semblait différent. » (3).

Ce « tout me semblait différent » exprime bien ce sentiment de nouveauté, cette fraîcheur dans la vision du monde que l'on rencontre généralement après les crises affectives de la conversion.

Cette transfiguration de la nature, ce sentiment de renouveau qui s'oppose, si l'on peut dire, au sentiment d'étran-

(2) G. Appia, *Biographie*, Paris, Flammarion, 1923, p. 134.

(3) D. L. Moody, *Sa vie et son œuvre*, trad. Soltan-Monod, Lyon, Bichsel, 1901, p. 27.

geté, à l'indifférence affective de certains états dépressifs, ce sentiment de nouveauté, disons-nous, peut d'ailleurs se trouver dans des états psychiques qui n'ont rien de spécifiquement religieux. En voici un exemple emprunté à Leuba ⁽⁴⁾ :

« Ce fut alors comme si le monde s'était transformé au cours de la nuit; toutes choses avaient revêtu comme une nouveauté et une fraîcheur, et je me souviens en particulier du parc de mon hôtel, de la route qui courait au pied de la montagne, du lac et des montagnes, mais surtout du soleil. Il me semblait que c'était la première fois que je voyais dans toute sa vérité la lumière du soleil, car tout ce que j'avais vu jusque-là était terne et sans vie, comparé à cette lumière du soleil. Je crus découvrir la vie et la beauté réelles des couleurs diverses des champs et des prairies et des pentes des montagnes comme jamais encore on ne les avait découvertes jusque-là. »

On peut remarquer notamment dans ce texte que cette vision du monde paraît lumineuse. Les expressions lumière, éclat, resplendissant, splendeur, reviennent souvent dans beaucoup de descriptions de cas analogues. C'est ce que les psychologues appellent des « photismes ».

Enfin, un autre caractère de ces sentiments de délivrance, à côté des impressions de nouveauté et de lumière, c'est une impression d'harmonie. Car toute joie d'une certaine durée — et la note dominante des sentiments de délivrance est la joie — toute joie donne à l'être tout entier un rayonnement, une harmonie, une grâce extraordinaire : harmonie de l'attitude, du geste, impression de détente, de sécurité, de sérénité, de douceur. Et les sentiments de délivrance qui comportent une unification de la personnalité sous le signe de l'assurance et de la joie créent une harmonie intérieure et extérieure, une paix qui illumine le visage.

(4) J. H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. Lucien Herr, Paris, Alcan, 1923, p. 78.

Nous allons essayer maintenant de déterminer quelques-unes des formes de sentiments de délivrance. Et d'abord les sentiments de pardon.

Les sentiments de pardon. — Le pardon, c'est la rémission d'une faute, d'une offense. Les sentiments de pardon semblent donc être précédés d'ordinaire par des sentiments de péché. Mais ils constituent par rapport à ceux-ci quelque chose de nouveau et d'original.

On peut distinguer théoriquement plusieurs cas de pardon. Par exemple une faute a été commise envers une personne. On en demande pardon à celle-ci. A l'effort pour réparer la faute et à la repentance sincère, la personne, touchée de cette repentance et de cet effort, répond par l'affirmation de l'oubli, de l'anéantissement. Elle répond par un acte volontaire de pardon. Elle remet la faute en déclarant, qu'il n'y a plus en elle de ressentiment. Elle l'oublie affectivement. Un tel pardon a une tendance à arrêter le conflit des idées et des sentiments dans le cœur du « pécheur ». Il lui donne la paix. Et, bien plus, il s'accompagne d'émotions de délivrance, de reconnaissance, de confiance. Les sentiments de pardon apportent en général une joie profonde, comme si la faute, troublant le calme et l'harmonie de l'âme en y ajoutant un élément hétérogène dont l'action est nocive, le pardon venait supprimer cette préoccupation pénible, ce retentissement intérieur si douloureux de la faute.

Un autre cas de sentiments de pardon est celui où le pardon est donné par une tierce personne étrangère à l'offense, mais dont l'autorité morale ou l'autorité religieuse est reconnue. Quelquefois, après l'aveu de la faute à une personne dans la valeur morale de laquelle on a pleine confiance, les paroles de relèvement, de réconfort et même de pardon, que donne cette personne, peuvent être très efficaces. Et de cette entrevue et de cette confession, on peut sortir joyeux, avec des sentiments de délivrance morale et de pardon... Ceci est particulièrement visible dans l'absolution

donnée par le prêtre. Selon la théologie catholique, nous semble-t-il, le prêtre est le représentant de Dieu, et son ordination lui confère le pouvoir de lier et de délier, de pardonner ou d'imputer le péché. Et, pour des âmes croyantes, l'absolution du prêtre après la confession est une véritable libération, un vrai pardon.

Le troisième cas qui nous intéresse, au sujet des sentiments de pardon, est celui du pardon divin. Pour l'homme religieux, le péché est essentiellement une offense à Dieu. La faute commise est une atteinte à la sainteté et à l'amour de Dieu⁽⁵⁾. Demander pardon à Dieu implique une repentance sincère, un désir de vie nouvelle, un effort de réparation de la faute. Et le fidèle qui se prosterne en prière rempli d'humilité et de repentance trouve dans cette prière un exaucement, un sentiment de retour en grâce, un sentiment de soulagement, d'approbation, un sentiment de pardon. On peut donc se rendre compte qu'un état affectif nouveau a remplacé l'état affectif dépressif. Le pardon opère ainsi une véritable conversion.

Il est assez difficile de trouver dans les biographies d'hommes religieux des témoignages de sentiment de pardon de la faute à l'état pur, si l'on peut dire. Il s'agit plutôt de la délivrance d'un sentiment général de péché. Ainsi dans ce récit de la conversion d'Hudson Taylor⁽⁶⁾ :

« Tout en lisant le petit traité dont j'ai parlé, je fus frappé par ces mots : « l'œuvre accomplie de Christ ». Pourquoi, me demandai-je, l'auteur emploie-t-il cette expression ? Pourquoi ne dit-il pas l'œuvre expiatoire et propitiatoire de Christ ? Aussitôt la parole : « Tout est accompli » se présenta à mon esprit. Qu'est-ce qui était accompli ? Je répondis aussitôt : une complète expiation, une satisfaction par-

(5) Cf. G. Frommel, *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ*, Edit. Association chrétienne suisse d'étudiants, Neuchâtel, Attinger, 1905.

(6) Howard Taylor, *Hudson Taylor, Fondateur de la mission dans l'intérieur de la Chine*, trad. Rouffiac, Lyon, Delattre,

faite pour nos péchés. Christ est mort pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier. Aussitôt me vint une nouvelle pensée : Si toute l'œuvre est accomplie et la dette payée, que me restait-il à faire ? A l'instant même resplendit dans mon âme, avec la lumière du Saint-Esprit, la joyeuse conviction que rien ne restait plus à faire, sinon tomber à genoux, accepter ce Sauveur et son salut, et le louer à jamais... »

Comme on le voit, la notion d'une œuvre générale de pardon accomplie par Jésus-Christ a été chez Hudson Taylor le point de départ d'une conviction de pardon et de sentiment de délivrance. Et ceci nous amène à cette autre forme de sentiments de délivrance : les sentiments de libération du péché

Les sentiments de libération du péché. — Il ne s'agit plus ici du pardon d'une faute. Mais tantôt d'un penchant pour un péché particulier (ivrognerie, sensualité, etc.). Et quelquefois on a l'impression que c'en est fini avec tel péché qui paraissait enraciné en nous. On a le sentiment que l'on ne succombera plus à la tentation. Une espèce d'intuition nous affirme qu'on est libéré de ce péché. D'autres fois, c'est après la conversion qu'on s'aperçoit avec reconnaissance que l'inclination à divers péchés a disparu. Ainsi cet ancien étudiant d'Oxford, dont nous racontions dans le chapitre précédent l'histoire d'ivrognerie et de débauche⁽⁷⁾.

« Vers le milieu du jour, écrivait-il, je me mis à genoux devant Dieu, et lui fis ma première prière depuis vingt ans. Je ne demandais pas le pardon, je sentais que cela ne servirait à rien, car je serais sûr de retomber. Que faire ? Je me remis entre ses mains, avec l'intime conviction que ma personne allait être détruite, que Dieu me prendrait tout ; j'acceptais cette destruction totale. C'est dans cet abandon que gît tout le secret d'une vie sainte. Depuis ce moment, la boisson n'a plus jamais été redoutable pour moi : jamais je

(7) Cf. W. James, p. 187.

n'y touche, je n'en ai jamais envie. La même chose m'arriva pour la pipe : j'avais été, depuis l'âge de douze ans, un fumeur enragé; le désir de fumer disparut en moi tout à coup et n'est jamais revenu. Il en a été de même pour tous les péchés que je me connaissais, la délivrance étant chaque fois permanente et complète. Je n'ai plus éprouvé, depuis ma conversion, aucune tentation de la chair. Tandis que, sur d'autres points, Satan a le champ libre, Dieu semble lui avoir fermé la porte de ce côté-là. »

Et tantôt il s'agit de la délivrance de cet état général de péché dont nous avons pu saisir des exemples chez Luther, chez Frommel et bien d'autres. Non seulement les sentiments de péché et de corruption ont disparu, mais on a l'impression que notre disposition générale au mal est devenue une chose étrangère à notre personnalité, et l'on est joyeux de cette délivrance. Ainsi en a-t-il été pour Luther ⁽⁸⁾ :

« Enfin, Dieu me prit en pitié. Pendant que je méditais, jour et nuit, et que j'examinais l'enchaînement de ces mots : « La justice de Dieu est révélée dans l'Evangile comme il est » écrit : le juste vivra par la foi », je commençais à comprendre que la justice de Dieu signifie ici la justice que Dieu donne et par laquelle le juste vit, s'il a la foi. Le sens de la phrase est donc celui-ci : l'Evangile nous révèle la justice de Dieu, mais la « justice passive », par laquelle Dieu, dans sa miséricorde, nous justifie au moyen de la foi, comme il est écrit : « le juste vivra par la loi ». Aussitôt je me sentis renaître, et il me sembla être entré par des portes largement ouvertes au Paradis même. »

Cette intuition nouvelle d'une notion religieuse, cette découverte personnelle d'une vérité de foi, qui se rapproche de l'expérience d'Hudson Taylor, nous amène tout naturellement à parler de quelques cas analogues où cependant le sentiment du péché ne joue aucun rôle, ces cas qu'on peut appe-

(8) Cf. H. Strohl, *op. cit.*, p. 77.

ler sentiments de délivrance liés à la solution d'un conflit moral.

Les sentiments de délivrance liés à la solution d'un conflit moral. — Il est peut-être exagéré de dire que le sentiment du péché ne joue absolument aucun rôle dans de tels sentiments, car le sentiment du péché comporte lui aussi un conflit intérieur, une inquiétude, un malaise. Et, dans la forme de sentiments de délivrance que nous étudions maintenant, nous retrouvons à titre préliminaire un conflit, une inquiétude, un malaise, dont la solution ou l'apaisement produit une joie de délivrance, une paix surnaturelle. Nous en empruntons un cas à Flournoy⁽⁹⁾, que nous résumons :

Mme D... s'était, pendant plusieurs années, tourmentée à propos du problème du mal. Comment le Dieu souverainement bon et tout-puissant pouvait-il tolérer dans le monde la cruauté et l'injustice des hommes, la souffrance, la maladie, la mort. Elle avait lutté sans y parvenir pour trouver la solution de ce problème qui l'angoissait, lorsque, dit-elle, « l'idée s'est faite dans mon esprit, claire comme le jour, que la contradiction entre la Toute-Bonté et la Toute-Puissance de Dieu d'une part, et ce qui se passe dans le monde d'autre part, vient tout simplement de ce que Dieu est absent du monde ».

« Dieu absent du monde... Explication lumineuse et bien-faisante. C'est un jeudi entre quatre et cinq heures après-midi..., en revenant d'une visite à mes amis X..., que cette éclaircie s'est faite soudainement dans mon ciel obscurci... O mon Dieu, que j'ai été heureuse de te retrouver dans le ciel après t'avoir perdu sur la terre... Oh ! merci, mon Dieu, tu n'es pas en ce monde, mais tu vis. Et je te prie, parce que tu m'entends peut-être, et parce que, quand l'Océan sépare une mère de son enfant, on ne peut pas empêcher

(9) Th. Flournoy, Observations de psychologie religieuse, *Archives de psychologie*, Genève, Kundig, 1903, p. 342 et s.

celui-ci de penser à elle avec reconnaissance et de lui confier mentalement ses joies et ses peines. »

Nous assimilerions volontiers ce cas à la résolution d'une crise de doute... On sait que le doute implique lui aussi un conflit de jugements, une oscillation de l'esprit entre différentes hypothèses, et que l'absence de décision, l'incertitude morale, est accompagnée d'un état affectif pénible⁽¹⁰⁾. La résolution de l'état de doute donne un sentiment de délivrance, de joie, de certitude. Or, écrit Delacroix, dans le *Traité de psychologie* de G. Dumas⁽¹¹⁾ :

« L'état de certitude a été souvent décrit à l'aide de métaphores comme la lumière et la clarté; mais l'illumination de la certitude rationnelle apporte son explication. Il est repos et détente, même si la certitude est pénible, car elle met fin à la tension et à l'inquiétude de la recherche et de l'indécision. Il s'accompagne d'un sentiment de puissance et en même temps d'anéantissement; c'est comme une exaltation dans l'impersonnalité; on sent que la prévention, la passion, le caprice individuel ont disparu. Suivant l'intensité de cet état et la valeur de son objet, on a conscience de pénétrer de plus en plus profondément au cœur de la pensée et des choses; au sommet de la science, c'est la conscience d'être la pensée, de dominer le temps; d'être dans l'éternel; si humble que soit la certitude, elle ouvre toujours une perspective. Elle est un pouvoir. »

Ainsi on voit que la certitude comporte un élément de joie, et l'on comprend que la solution de ce conflit moral qu'est le doute provoque un sentiment de délivrance.

Mais, à côté du doute, on peut placer cet autre conflit moral qu'est l'inquiétude, et qui, lui aussi, lorsqu'il s'apaise, s'accompagne de sentiment de délivrance.

Il nous semble qu'il est inutile ici de donner des exemples. On connaît assez l'attente pleine d'anxiété lorsqu'un

(10) Cf. Th. Ribot, *Logique des sentiments*, Paris, Alcan, 1905, p. 73.

(11) H. Delacroix, in *Traité de psychologie*, par Georges Dumas, Paris, Alcan, t. II, 1924, p. 498.

être cher ne rentre pas à la maison alors qu'on le sait sur une route au milieu des dangers; mais quelle joie quand enfin il arrive. On dirait qu'un poids est ôté de notre cœur. Nous avons un sentiment de soulagement, de délivrance. Que l'on transpose cette inquiétude de l'attente dans le domaine spirituel, et l'on verra ce que nous voulons dire en parlant du sentiment de délivrance succédant à ce conflit moral qu'est l'inquiétude. Pour celui qui s'abandonne avec confiance à la puissance et à l'amour de Dieu, l'inquiétude disparaît, et la joie surgit, discrète ou puissante, miraculeuse comme une délivrance. C'est ce qu'un psychologue comme William James a bien vu, quand, parlant de la conversion ou plutôt de cette expérience affective qu'il préférerait appeler sentiment d'assurance, il écrit ⁽¹²⁾ :

« Le trait dominant, c'est la disparition de toute inquiétude et de toute angoisse, le sentiment qu'à la fin tout ira bien, la paix, l'harmonie, l'acceptation de la vie. »

Et il ajoute :

« La certitude de la grâce de Dieu, de la justification, en un mot du salut, fait d'ordinaire partie de cette assurance chez les chrétiens. »

C'est cette assurance du salut, ou plutôt la joie du salut, qui constitue la dernière forme de sentiments de délivrance que nous présenterons ici.

La joie du salut. — Ce qui frappe dans la joie du salut, c'est, outre l'état affectif dont l'intensité est variable, le sentiment d'équilibre ou de retour à l'équilibre, à l'harmonie de la personnalité avec elle-même et avec l'univers. La joie du salut fait la contre-partie des sentiments si pénibles d'insatisfaction, de ces impressions que l'on est perdu, sans point d'appui, que l'on est abandonné, isolé, orphelin dans un monde incompréhensible, que la vie est un chemin obscur qui aboutit à une impasse.

(12) William James, *L'exp. relig., op. cit.*, p. 210.

Le salut n'implique pas exclusivement le couple péché-pardon. Mais il répond plutôt à un malaise général d'inquiétude, d'indécision, d'incertitude, de sentiment de vide et d'isolement.

Et c'est la joie de n'être plus isolé et perdu; le sentiment d'avoir retrouvé la voie bonne et droite, la lumière; d'être rentré dans l'ordre; de s'insérer dans l'ordre harmonique du monde. On comprend affectivement à ce moment le rythme cosmique. On se sent à sa place. Finie toute recherche angoissée; fini le doute. On est paisible, joyeux comme le voyageur fatigué qui découvre un abri sûr ⁽¹³⁾.

Les formes les plus spécialement chrétiennes de la joie du salut ne diffèrent de cette forme générale que par l'intervention de Dieu, par la présence de Jésus-Christ dans la détermination intellectuelle et affective de l'expérience du salut et dans l'explication de cette expérience. Et cette joie du salut culmine et s'élargit dans cet état de plénitude, de contentement intérieur, que nous appellerons l'état de grâce. Le caractère de la délivrance proprement dite y est peu marqué. Ce qui domine, c'est l'état de ravissement affectif, un débordement de foi, d'amour et de joie. On a le sentiment d'être soulevé au-dessus de soi-même. Une paix extraordinaire remplit le cœur.

Mais pour faire mieux comprendre cette joie du salut et cette expérience d'une joyeuse délivrance, voici par exemple une lettre de Renée de Benoit à sa sœur ⁽¹⁴⁾ :

« Je suis maintenant... entourée comme d'une lumière éblouissante; je suis heureuse, plus qu'heureuse, j'ai tout donné à Dieu. Mais, pour en arriver là, Dieu m'a fait passer par des luttes terribles, par des doutes affreux...

» ... à la Convention de Chexbres, c'était comme si Dieu se voilait et me livrait à moi-même et au mal...

(13) Cf. Karl Barth, *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. Maury et Lavanchy, Paris, « Je sers », 1933, etc.

(14) Renée de Benoit, *Souvenirs et lettres*, Lausanne, Concorde, 1921, Lettre du 21 septembre 1909, p. 15, 16.

» Peu à peu, je sentais que Dieu me demandait de me donner à Lui tout entière, et je voyais clairement à ce moment tout ce que cela signifiait, si clairement que je reculais devant ce don et ce sacrifice complet. Se donner pour la vie entière, sans restriction, à un Etre dit notre Créateur, mais que personne n'a vu ni ne connaît. Je ne le pouvais pas...

» Le lendemain matin, j'étais si malheureuse que j'ai laissé la tente et ses réunions, et je suis descendue au bord du lac... Et là, j'ai crié à Dieu et je Lui ai dit que je ne partirais pas de là avant qu'Il ait remporté pour Lui la victoire en moi.

» Après de nouvelles luttes, tout à coup, j'ai pu dire sincèrement : « Je me donne. » Comme c'était beau. Je me sentais dans les bras du seul Dieu vivant, du Dieu d'amour qui m'avait choisie, qui avait permis ces heures sombres pour que la victoire fût plus parfaite. Dieu est si bon..., etc. ».

On a pu remarquer dans ce récit ce passage : « J'ai crié à Dieu et je Lui ai dit que je ne partirais pas de là avant qu'Il ait remporté pour Lui la victoire en moi »; et la suite : « Après de nouvelles luttes, tout d'un coup, j'ai pu dire sincèrement : « Je me donne. »

Nous voyons là réunis deux types de conversions que la plupart des psychologues, avec l'Américain Starbuck, ont essayé de distinguer : la conversion où l'on veut et celle où on s'abandonne... (15). Ce sont là probablement des types extrêmes. La plupart du temps on trouve dans la conversion ces deux moments : la tension, l'aspiration inquiète et passionnée vers la délivrance, la volonté ardente d'être sauvé, la supplication vers Dieu afin que le cœur soit transformé : « Je Lui ai dit que je ne partirais pas de là avant qu'Il ait remporté pour Lui la victoire en moi. » C'est le premier moment. Puis l'abandon, le relâchement, la détente, le renoncement, le sacrifice complet de soi-même : « Je me donne. » Et c'est là le deuxième moment.

Cette deuxième phase de la conversion est extrêmement

(15) Starbuck, *The Psychology of Religion*, New-York, Scribner, 1899.

importante en ce qui concerne les sentiments de délivrance. Car les sentiments de délivrance ne naissent que dans l'abandon et le sacrifice. C'est là une vérité que nous voudrions mettre en lumière.

En effet, nous avons montré que les sentiments de délivrance étaient précédés, la plupart du temps, par un état de malaise, de trouble, d'inquiétude. L'esprit s'agite en des conflits obscurs entre des tendances et des notions hétérogènes, entre des « complexes » qui luttent entre eux. La personnalité morale n'est pas unifiée. Et elle souffre de cette incapacité à mettre de l'ordre en elle-même. La volonté est divisée, incapable d'exercer une action complète de remaniement psychique.

Peut-être y a-t-il même quelque chose de cette espèce de barrage de la volonté que Kraepelin et Bleuler ont décrit chez les déments précoces, chez les schizophrènes (16). Mais cette notion de barrage de la volonté existe aussi, nous semble-t-il, en psychologie normale. Et ne peut-on pas penser qu'un barrage analogue se retrouve dans ces petits états dépressifs qui précèdent la délivrance ? Et n'est-ce pas alors que ce que nous appellerions les procédés de liquidation (confession, repentance, acte de sacrifice, abandon, etc.), brisent cette espèce de barrage, et qu'alors la joie peut se répandre dans une personnalité unifiée, délivrée et apaisée. Alors on peut comparer la conversion à une écluse qui serait ouverte et d'où l'eau se répandrait à grands flots.

Car en parlant d'éliminer de la conscience un élément hétérogène; en montrant la nécessité, pour trouver justement cette délivrance dont la personnalité naturelle est incapable, de s'abandonner, de faire un acte d'abandon, un acte d'abandon à Dieu, ou à Jésus-Christ, nous avons exprimé en termes psychologiques une grande réalité religieuse : que

(16) E. Kraepelin, *Psychiatrie*, Leipzig, Barth, 8^e éd., 1909; Bleuler, Les démences précoces, in *Traité de psychiatrie*, d'Aschaffenburg, Vienne, Deuticke, 1912.

l'abandon et le sacrifice amènent au salut et à la joie de la délivrance.

Mais, à n'en point douter, il faut que cet examen soit un acte de totalité, un abandon de la personnalité tout entière. C'est un abandon sans conditions, ni réserves. On ne se donne pas pour se reprendre. Alors, parce qu'on a accepté d'abord de se renoncer complètement entre les mains de Dieu, il y a une nouvelle naissance, un sentiment de délivrance dont nous avons décrit plus haut les impressions qu'il suscitait en nous, de fraîcheur, de nouveauté, d'harmonie, de lumière et de joie.

Mais les sentiments de délivrance, si exaltants soient-ils, ne résument pas toute la gamme des sentiments sthéniques de la vie religieuse, et nous allons parler dans le chapitre suivant des sentiments de présence.

CHAPITRE VI

LES SENTIMENTS DE PRESENCE

Dans presque toutes les formes sentimentales que nous avons vues jusqu'ici, l'analyse psychologique pouvait nous révéler une référence à un objet de croyance. Nous voulons dire que, sous-jacente aux sentiments d'obligation, de péché ou de délivrance, on pouvait discerner une notion plus ou moins précise de Dieu ou de Jésus-Christ, ou d'un ordre moral, d'une loi, d'un idéal. Il est remarquable que cet ou ces objets de croyance ne restent pas, la plupart du temps, dans la vie religieuse, à l'état de notion, à l'état d'idéal. Ils apparaissent à la conscience avec un étrange coefficient de réalité. Ainsi, pour le croyant, Dieu est une réalité aussi évidente que les objets concrets et sensibles. Il convient donc d'être attentif à cette impression d'être en contact avec ces réalités spirituelles. Et, plus précisément, nous devons étudier les sentiments de présence.

Nous définirons les sentiments de présence comme des états de conscience où l'on éprouve, en dehors de toute sensation externe ⁽¹⁾, l'impression que quelque chose ou quelque'un différent de nous est pourtant à côté de nous ou en nous.

D'ordinaire, une personne qui est près de nous nous est révélée par différentes sensations ou perceptions. Nous avons des impressions visuelles, auditives, tactiles, olfactives, etc., que notre conscience associe, unifie, détermine. Nous avons un sentiment de réalité, le sentiment de la

(1) Cf. J. Segond, *La prière*, Paris, Alcan, 1911, chap. III, p. 93-102.

présence actuelle de cette personne. Au contraire, dans les sentiments de présence, on n'a point en général de sensations sensorielles, si l'on peut dire, de sensations externes spécialisées. C'est ce qu'indique bien l'exemple suivant qui est extrait des feuillets de Cécile Vé, publiés par Flournoy⁽²⁾.

« 12 nov. 1912. — Depuis quelques semaines, il (l'Ami) me vient de temps en temps. Je ne vois rien, je n'entends rien, mais je sais qu'il est là, au calme et au repos délicieux qui m'envahissent. Je ne sais s'il a un corps; il n'est en aucune façon perçu par mes sens, sinon que je crois l'entendre parler, mais d'une voix tout intérieure, comme ma propre pensée. Pourtant il n'est pas moi. Il me vient du dehors, il m'apporte ce qui est pur et lumineux. Il parle très peu, très lentement et en peu de mots; il m'écoute surtout; et, quand il est là, je parle tout le temps, je lui dis tout ce qui se passe en moi. Il ne le sait pas de lui-même, il faut que je le lui dise. Mais il comprend comme personne ne peut comprendre, mieux que je ne me comprends moi-même.

» Il vient ordinairement le soir, avant que je m'endorme; mais pas tous les soirs. Quelque chose de très fort et surtout de très calme, vient de lui à moi. Quelquefois il ne dit rien, ni moi, mais je le sens là extérieur à moi et pourtant en moi. Je sais très bien qu'il n'y a rien à voir dans la chambre; pourtant quelquefois je n'ose allumer de peur de constater qu'il n'y a rien. »

Mais si la présence n'est, comme le dit Cécile Vé, en aucune façon perçue par les sens, elle est attestée par le calme et le repos délicieux qui envahissent tout l'être. Nous retrouvons des termes analogues dans Maine de Biran⁽³⁾ :

(2) Th. Flournoy, Une mystique moderne, *Archives de psychologie*, t. 13 1913, p. 41-42.

(3) Maine de Biran, *Vie et pensées*, éd. Naville, Cherbuliez, 1857, p. 346. Cf. aussi, Maine de Biran, *Œuvres*, éd. P. Tisserand, Paris, Alcan, 1920; Abbé Mayjonade, *Pensées et pages inédites de Maine de Biran*; V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, etc.

« La présence de Dieu s'annonce par un état interne de calme et d'élévation qu'il ne dépend pas de moi de me donner ou de conserver, mais qui pourrait devenir plus habituel par un certain régime intellectuel et moral auquel il serait temps de me soumettre, par l'oraison du silence ou la méditation. »

Ces états internes de joie, de calme, de plénitude intérieure, peuvent être très vifs, surtout s'il s'agit de la présence de Dieu ou de Jésus-Christ. Toutefois, si l'on parle des sentiments de présence en général, ils n'en résument pas toute la gamme sentimentale. La présence peut s'accompagner parfois de sentiments de respect, ou même d'une sorte de peur ou d'horreur⁽⁴⁾.

Nous allons essayer maintenant de préciser ces diverses indications. Et tout d'abord nous établirons quelques formes psychologiques de sentiments de présence. Nous distinguerons les impressions de présence, les intuitions de présence et les hallucinations de présence.

Les impressions de présence. — Le type de ces impressions de présence nous est fourni par le recueillement dans les formes moyennes de la prière. Nous entendons par là la prière qui n'est pas seulement éjaculation, discours, soliloque, ni tout à fait extase, transe, avec abolition de la notion de temps et de milieu. Dans ses formes moyennes, la prière comporte un recueillement, c'est-à-dire une attitude de concentration, une sorte de retour, de reploiement sur soi-même, où l'on élimine, où l'on purge son esprit des représentations concrètes, des images complexes de la réalité, pour atteindre un silence intérieur, un silence qui est une tension, une aspiration, une attente devant une Présence. En effet, ce silence n'est pas vide; c'est un silence plein. Il n'est pas pauvreté, solitude, désert de l'âme; il est richesse, satisfaction, apai-

(4) Gurney, Myers et Podmore, *Les hallucinations télépathiques*, trad. L. Marillier, 3^e éd., Paris, Alcan, 1914, p. 76-77, etc.

sement, équilibre. Il n'est point incomplétude, mais plénitude. Et toutes ces expressions, dont aucune isolément n'est tout à fait adéquate, ont pour but de montrer que, dans le recueillement de la prière, on a l'impression d'une détente, d'un contentement, d'une approbation, en présence de « quelque chose » ou de « quelqu'un » qui remplit le silence⁽³⁾. Il y a là un état psychologique difficile à exprimer. Mais, pour le « prieur », il est hors de doute que sa prière implique un répondant, un objet, une invisible présence. Et quand on dit de la prière qu'elle est un dialogue, on expose qu'elle est un acte où le moi se trouve en présence d'une réalité, d'une présence, d'une puissance, d'une force, qui lui est immanente et qui cependant est distincte de lui.

Cette impression de présence que nous reconnaissons dans la prière telle qu'elle est pratiquée à l'ordinaire par la plupart des croyants, nous pourrions la retrouver dans presque tous ces actes religieux qu'on appelle les « moyens de grâce » : l'assistance aux offices, la lecture des livres saints, la participation à la Cène, etc. Il n'est pas nécessaire de montrer cela en détail. Mais nous pensons que l'existence ou l'absence de cette impression de présence dans les cérémonies et les actes religieux constitue une distinction psychologique caractéristique entre le croyant et le non-croyant. De même que, pour un musicien, la musique éveille en lui de subtiles résonances, et comme une participation à un monde indépendant de ses sensations personnelles, et d'une réalité pleine, vivante et émouvante. De même que, pour un poète, la poésie n'est pas seulement une forme particulière d'écriture et de pensée, mais une évocation d'un « mode d'être », d'une « existence », d'une « vie », d'un « je ne sais quoi » dont l'intensité et la richesse affectives s'accompagnent d'une certaine impression d'extériorité, et, pour tout dire, de présence. Et l'œuvre d'art complète inonde jusqu'en son fond l'être qui la comprend

(3) Cf. Mme Guyon, *Moyen court et facile de faire oraison*, Opuscules spirituels, Paris, 1790, t. I, chap. XII, p. 33, 35, etc.

« d'une béatitude, d'un enchantement indicible »⁽⁶⁾. Ainsi en est-il pour l'homme religieux. La lecture des évangiles ou la pratique du sacrement ont pour lui une puissance d'évocation, un prolongement effectif, un retentissement imaginaire, qui impliquent pour lui une référence à un objet de croyance, une correspondance avec une présence plus ou moins définie, source de force et de joie. Au fond de tous les grands actes de la vie religieuse il y a pour le croyant une impression de présence. Et cela, non seulement par expérience originale et spontanée du croyant, mais aussi comme élément de doctrine enseigné par l'Eglise et inhérent à la notion même de religion.

Les intuitions de présence. — Avec les intuitions de présence, nous allons voir une forme de sentiments de présence sensiblement différente de la précédente. Au lieu d'une impression plus ou moins précise où la doctrine et le recueillement volontaire jouent un rôle, l'intuition de présence est une connaissance immédiate et involontaire, où n'intervient ni les sens ni le raisonnement, et qui comporte pour celui qui l'éprouve un vif sentiment de certitude et de clarté.

Ces caractères d'immédiateté et de certitude ineffable ne peuvent faire comparer ces intuitions, quant au degré de croyance qui leur est attaché, qu'à la perception, à la vision oculaire. Et de fait, ces intuitions de présence sont appelées par les mystiques des « visions imaginaires ». Pour les psychologues, elles entreraient dans la catégorie des pseudo-hallucinations ou hallucinations psychiques⁽⁷⁾. Nous ne nous étendrons point sur les discussions que soulève l'existence de ces pseudo-hallucinations. Nous estimons seulement qu'il

(6) Abel Bonnard, Une heure avec..., par Frédéric Lefèvre, *Nouvelles Littéraires*, 18 mars 1933. Cf. aussi A. Bazailles, *La vie personnelle*, Paris, Alcan, 1914; E. Faguet, *L'art de lire*, Paris, Hachette, 1920, etc.

(7) Cf. J. Ségas, in *Traité de pathologie mentale*, de Gilbert Ballet, Paris, Doin 1903, p. 216, etc.

y a lieu de distinguer les intuitions de présence des hallucinations de présence dont nous parlerons plus loin.

On trouvera dans les ouvrages de William James, Leuba, Flournoy, Delacroix⁽⁸⁾ etc., un grand nombre de cas d'intuitions de présence.

Voici encore un témoignage de Cécile Vé :

« ...Je saisisais l'invisible, la réalité essentielle de la présence, j'allais dire de la vie de Dieu. Je suis parfaitement sûre de n'avoir rien vu, rien senti, rien entendu; pourtant quelqu'un *était* autour de moi et en moi, en ce sens que je sentais sa réalité comme une réalité intérieure plus qu'extérieure. C'était à la fois une immensité et une intimité... »

Un autre correspondant de Flournoy⁽⁹⁻¹⁰⁾ écrit :

« Tout à coup, j'éprouvai un sentiment de soulèvement au-dessus de moi-même, je sentis la présence de Dieu... comme si sa bonté et sa puissance me pénétraient en même temps... Je crois utile d'ajouter que, dans mon extase, Dieu n'avait ni forme, ni couleur, ni odeur, ni saveur, bref que le sentiment de sa présence n'était accompagné d'aucune localisation particulière : c'était comme si ma personnalité eût été transformée par la présence d'un *esprit spirituel*... Dieu était présent bien qu'invisible, bien que ne tombant sous aucun sens, mais ma conscience le percevait. »

Ailleurs, un converti américain⁽¹¹⁾ déclare :

« ... Celui qui, pendant toutes ces années, avait attendu ma consécration, rapidement, avec une infinie bénédiction, remplit tout mon être de Sa divine présence..., dès ce

(8) William James, *L'expérience religieuse*, 2^e éd., Paris, Alcan, 1908, p. 50 et s.; J.-H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. Herr, Paris, Alcan, 1923, chap. XI; H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, p. 427-430, etc.

(9) Th. Flournoy, Une mystique moderne, *Archives de psychologie*, 1915, t. 13, p. 64.

(10) Th. Flournoy, *Archives de psychologie*, 1903, t. II, p. 356-357.

(11) Farnum St. John, Comment j'ai appris le « Secret », *Sunday School Times*, 19 janv. 1918,

moment jusqu'à aujourd'hui j'ai toujours joui consciemment de la présence de Jésus comme Hôte, Ami, Guide, Compagnon, Sauveur et Seigneur. »

Ajoutons à ces déclarations, ce passage de P. Minault (12) :

« Je vous dis que j'ai reconnu Dieu en moi, et ce n'était pas un rêve, ce n'était pas une hallucination, jamais ma raison n'avait été plus maîtresse d'elle-même; et je vous dis qu'il y avait en moi, dans mon âme, me parlant, m'étreignant, s'unissant à moi, quelqu'un qui n'était pas moi, qui ne venait pas de moi, qui avait pénétré en moi et qui remplissait les profondeurs de mon être de je ne sais quelle lumière qui n'était pas de ce monde, le faisant frémir de je ne sais quelle émotion que rien d'humain ne fera jamais naître. Et cet hôte étrange et mystérieux n'a pas eu besoin de me dire son nom. Je vous dis que je l'ai reconnu, Lui, l'Invisible, Lui, la Puissance, Lui, l'Amour, Lui, la Sainteté, Lui, la raison de tout, Lui, l'explication suprême, Lui, l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Commencement et la Fin. Il était là, faisant sa demeure dans mon âme étonnée et tremblante, et en faisant jaillir des sentiments qu'elle ne pouvait plus reconnaître pour siens. »

De nombreux problèmes se poseraient à propos de ces intuitions de présence. On pourrait montrer qu'elles sont souvent précédées d'une période d'attente anxieuse, de recherche, d'inquiétude. Mais l'intuition de présence n'est pas l'aboutissement logique de l'attente anxieuse. C'est plutôt la cessation, la résolution de l'attente, le dépouillement de l'inquiétude, qui amène l'intuition de présence, sans intervention de la volonté. Car le désir de la présence, l'effort volontaire pour obtenir la présence, n'aboutit pas, aux dires des écrivains mystiques, à évoquer la présence. Bien plutôt il est un obstacle, un barrage, un empêchement.

Et de même, il ne semble pas que l'on puisse passer normalement d'une présence réelle, d'une représentation sensorielle à une intuition de présence. Leuba est très net sur

(12) P. Minault, *Discours religieux*, Privas, 1898, p. 64.

ce point. A propos de ses expériences faites avec ses collaborateurs, il écrit (13) :

« Il ne nous est pas arrivé une seule fois d'observer un passage graduel ou un progrès continu d'une présence visuellement figurée à un sentiment de Présence. »

Il y aurait lieu aussi de se demander dans quelles circonstances psycho-physiologiques se produisent surtout les intuitions de présence. Est-ce seulement dans les états d'automatisme mental, de dissociation psychique; dans la rêverie ou les moments qui précèdent ou qui suivent le sommeil ? S'agit-il de phénomènes plus ou moins oniriques analogues à ce que Régis a appelé les hallucinations oniriques chez les dégénérés mystiques ? (14). Quoi qu'il en soit, nous pensons qu'il faut distinguer les intuitions de présence des hallucinations de présence.

Les hallucinations de présence. — Avec les intuitions de présence, nous avons affaire à une « présence » pure. C'est-à-dire que l'objet ou la personne présente n'était pas autrement définie et qualifiée que comme « présence », et présence plus ou moins intuitivement reconnue.

Avec les hallucinations de présence, nous avons des visions plus complètes, plus détaillées, et où la présence même frappe moins que le spectacle entrevu, les paroles entendues. L'élément sensoriel, visuel ou auditif semble davantage mis en jeu, tandis que, dans les intuitions de présence, on dirait que c'est surtout la sensibilité tactile ou la cénesthésie.

De toutes manières, on pourrait découvrir, dans la littérature mystique ou psychologique, bon nombre d'exemples d'hallucinations de présence. Ainsi, celle-ci, d'Henri Suzo (15) :

(13) J. H. Leuba, *op. cit.*, p. 425. Cf. aussi Bernard Leroy, L'interprétation psychologique des « visions intellectuelles » chez les mystiques chrétiens, *Revue de l'histoire des religions*, t. IV, 1907; J. B. Pratt, *The religious consciousness*, New-York, Macmillan, 1920.

(14) E. Régis, *Précis de psychiatrie*, 6^e éd., Paris, Doin, 1923, p. 530.

(15) H. Suzo, *Leben und Schriften*, herausgegeben von Diepenbrok, Regensburg, 1828, p. 203-206; G. Barlement, *Henri Suzo. Essai de psychologie descriptive sur un mystique chrétien*, Genève, 1908, p. 71. Cf. aussi A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckart*, Strasbourg, 1871, etc.

« ... Il fut ravi hors de ses sens et eut une vision. Il lui sembla qu'on le menait sur une belle bruyère verte, et qu'un beau jeune homme venu du ciel était auprès de lui, le conduisant par la main. Le jeune homme se mit à chanter une mélodie si suave que le cœur de Suzo se mit à battre avec une force telle qu'il fut obligé de le comprimer de la main droite, et que ses yeux se remplirent de larmes. Lorsque le jeune homme eut fini de chanter, le Serviteur vit en image la Vierge ayant son fils, la Sagesse Eternelle, sur son cœur maternel. Au-dessus de l'enfant était écrit en lettres mystérieuses : « Herzetrut » (Ami du cœur). Il comprit alors que cet enfant est vraiment le seul ami du cœur auprès de qui on trouve l'amour dans la souffrance. »

De telles hallucinations paraissent au psychologue avoir un caractère véritablement pathologique. Et c'est une question que nous aurons à reprendre plus tard. Mais pour celui qui les éprouve, elles sont une source de réconfort et de joie ou au contraire d'angoisse et de crainte.

En effet, nous avons indiqué que la tonalité affective des sentiments de présence oscillait entre la terreur et la joie. Elle dépend des dispositions et des circonstances individuelles.

Ce qu'il est intéressant de relever encore à propos des sentiments de présence, ce sont les « objets » ou les « personnes » qui apparaissent comme présents. On pourrait distinguer des états où la présence est vague et confuse, et des états où elle est précise. Et tantôt il s'agit d'une personne connue, éloignée de nous ou disparue. Et de telles « expériences » doivent certainement être pour quelque chose dans la croyance à une survivance et à une communication entre les morts et les vivants, telle que le spiritisme la postule. Tantôt on ne reconnaît pas la présence comme une personne que l'on a connue. On a l'impression, parfois avec une grande intensité, qu'une espèce d'être invisible, d'apparition, de fantôme, est près de vous. Enfin, pour la psychologie religieuse, les plus importants sont les cas où l'on a le sentiment de la

présence de la Vierge, des Saints, de Jésus-Christ ou de la présence de Dieu.

Certes, il est difficile de juger objectivement, de l'extérieur, si c'est réellement la présence de Dieu que l'on éprouve ou seulement une présence dont les caractères sont tels que le fidèle y reconnaîtrait immédiatement la présence divine. Une telle expérience entraîne avec elle toutes les certitudes de la foi. C'est vraiment « Dieu sensible au cœur ». Mais il serait aventureux d'y voir l'expérience constitutive, d'où une analyse pénétrante pourrait tirer des conclusions objectives et exactes sur l'existence de Dieu ou sur sa nature.

Il est permis, au contraire, de penser que l'identification de la présence que l'on éprouve, Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit, etc., est une induction rapide, qui repose, d'une part, sur les caractères mêmes de l'expérience affective, et, d'autre part, sur les préoccupations et les idées religieuses que l'on peut avoir au moment de l'expérience.

Quoi qu'il en soit, le sentiment de la présence de Dieu, c'est pour le croyant l'impression de quelque chose de plein, de solennel, de formidable, et cependant proche de nous, qui nous soulève intérieurement, qui nous met dans un état de délicieuse tension affective.

Mais avec une « présence », avec un objet ou une personne divine, tout normalement s'établit une relation. Et cette relation particulière comporte une tendance à l'union, une attirance, une adoration, un sentiment de compréhension, d'approbation. Pour simplifier, nous désignerons ces diverses formes sentimentales que nous allons maintenant décrire sous le nom de sentiments de communion.

CHAPITRE VII

LES SENTIMENTS DE COMMUNION

Les sentiments de communion appartiennent au groupe des sentiments positifs, sthéniques, de la vie intérieure. Ils dénotent un état de plénitude, un état de repos, de calme, de tranquillité morale, de joie, qui peut aller jusqu'au ravissement. Aussi bien sont-ils recherchés par la plupart des âmes religieuses comme le point d'aboutissement de l'ascèse, de leur effort de spiritualisation intérieure; comme le plus haut degré d'équilibre spirituel et l'état normal de la vie religieuse que l'on désire rendre stable et ininterrompue. A la vérité, il est difficile d'analyser ces impressions et émotions religieuses, et il faut s'aider des descriptions que les écrivains mystiques nous ont données de leurs états d'union, d'adoration, de communion.

La communion implique des liens spirituels de sympathie, d'admiration, de compréhension, d'amour, dans le sens le plus large, c'est-à-dire une relation à la fois de l'ordre du sentiment et de l'intelligence, entre nous et l'« objet » divin, à qui nous pensons ressembler en quelque mesure et que nous comprenons. On y trouve le sentiment d'une identité plus ou moins réelle de nature, le sentiment d'une parenté, d'une participation.

L'adoration, c'est la joie d'aimer, d'admirer, de comprendre avec ferveur et respect, la nature, le monde, la divinité. C'est l'attitude concentrée et recueillie du fidèle qui contemple les « merveilleux desseins de Dieu », « sa magnificence », « sa grandeur », « sa bonté », en un mot les « attributs »

de Dieu. L'adoration se répand en jouissances muettes et extatiques ou en louanges solennelles.

Dans l'union, on dirait que toutes les possibilités affectives d'amour, de tendresse, de bonté, de beauté, de joie, font irruption sans obstacle, avec une intensité formidable et délicieuse, dans une âme où la pensée ne se meut plus que sur le plan de l'infini, du rêve et du divin. C'est vraiment une possession de tout l'être, en quelque sorte hors du temps et de l'espace, dans la plénitude d'un ineffable amour.

Pour préciser un peu ceci par le témoignage direct d'une âme qui a connu des sentiments d'union avec Dieu, citons ce passage de la biographie de Madeleine Sémer par l'abbé F. Klein (1) :

» Si je n'écrivais pas, j'aurais peur d'oublier; mais écrire, c'est se replonger dans cette ivresse d'amour, si impossible, si étrange. Mon être est calme, paisible, et il brûle intérieurement. Je peux secouer cette emprise et me voici plus ferme; mais si je dis : « O Christ, je suis à vous ! », la lente, douce, brûlante possession, remonte et coule dans mon être; les choses de la terre ne semblent plus rien, et la mort attire parce qu'elle est l'entrée de la vie...

» ... Réveillée après quatre heures, calme encore mais présentant l'amour très proche. Pour assurer ma volonté de détachement, de pureté, je me suis levée pour prier et je l'ai fait de toute mon âme. Et l'amour est venu, plus maître, plus fort, plus doux que la veille.

» Et je n'avais plus peur de ce chaste mariage et je comprenais, et je vivais que Dieu n'est pas seulement le Bien, la Vérité, mais l'Amour.

» Quelle richesse ! quel mystère ! Et comment ne pas défaillir quand de toute sa raison on pense : « Je croyais en » Dieu. J'aimais Jésus, je les sentais dans l'unité maître sou- » verain, créateur du monde, perfection infinie. J'appelais

(1) Abbé Félix Klein, *Madeleine Sémer*, Paris, Blond et Gay, 1923, p. 174-175. Cf. aussi H. Delacroix, *Journal de psychologie*, 1924, p. 852-864.

» en moi la lumière, la vérité de ce foyer de vie, et voici que
» le Seigneur vient et vous prend, vous possède, et fait trou-
» ver à l'âme chaste et purifiée qu'elle est épouse et amante.
» O Père ! quelle folie incompréhensible. Qui peut le croire,
» sinon l'être qui en est possédé, humilié, ravi ?... ».

On comprend, en lisant pareil document, que plusieurs psychologues ou psychiatres se soient posé la question des rapports de l'union mystique avec la sexualité. Quand on compare « cette ivresse d'amour », cette « brûlante possession », à telle description de D. H. Lawrence, par exemple, on est frappé de certaines analogies ⁽²⁾. Sont-elles purement verbales ? Bergson soutient que, si le langage mystique se rapproche du langage de l'amour, c'est que l'amour a commencé à s'exprimer dans le langage de la mystique ⁽³⁾. Quoi qu'il en soit, on peut constater avec Delacroix l'existence d'une parenté profonde entre l'érotisme et l'extase; en tout cas un schème affectif commun : « au début, période de tension et d'excitation; agitation, résistance et désir; puis contact, pénétration, intimité; rassasiement, assouvissement total; enfin détente, langueur, fatigue, bien-être » ⁽⁴⁾. D'autre part, il est certain qu'il se mêle parfois à l'union mystique des éléments dont le caractère érotique est incontestable « phantasmes érotiques » ⁽⁵⁾, pollutions, etc.

De là à faire de l'union mystique un processus érotique, sublimé et transformé, il n'y a qu'un pas. Il n'est pas difficile à franchir si l'on donne à la sexualité l'extension que la psychiatrie freudienne a donnée à la « libido ». Mais si l'on accorde que l'organisme tout entier participe aux grandes émotions de l'homme et que les manifestations affectives s'appuient toujours sur des processus physiologiques, au fond

(2) D. H. Lawrence, *L'amant de lady Chatterley*, Paris, Gallimard, p. 244.

(3) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 38-39.

(4) H. Delacroix, Remarques sur « une mystique moderne », *Archives de psychologie*, 1915, t. 45, p. 353.

(5) A. Hesnard, *Traité de sexologie normale et pathologique*, Paris, Payot, 1933, p. 545.

très peu nombreux, on ne croira pas nécessaire de réduire l'extase à l'érotisme⁽⁶⁾. Certes, comme l'écrivait Maine de Biran, le 26 août 1818 :

« Il est encore permis à ceux qui cherchent à tout expliquer par des causes naturelles de demander si la mysticité n'a pas ses illusions; si, lorsqu'une âme dévote se perd dans la contemplation des miséricordes divines, qu'elle est en extase sous les inspirations d'en-haut, ou calme et parfaitement tranquille dans son abandon à la volonté de Dieu, cet état de béatitude ne tient pas encore plus ou moins à un état de la sensibilité affective, tel que si les dispositions affectives venaient à changer, tout ce calme intérieur, cette béatitude céleste s'évanouiraient et ne laisseraient dans l'âme que trouble et confusion. »

Mais ces « dispositions organiques » sont à l'heure actuelle encore assez mal définies. Et l'attente anxieuse, qui cède brusquement pour faire place à un état de détente, de grâce, de délivrance; les états d'euphorie, de joie, d'« élation », sont conditionnés par des variations cénesthésiques, par un état du système neuro-végétatif, en un mot, pour ne pas préciser davantage, par des dispositions organiques. Il en est certainement de même pour les émotions mystiques⁽⁷⁾. Et que tout cela tienne à la sexualité, ce n'est pas impossible. Mais dans ces conditions n'abuse-t-on pas étrangement des termes de sexualité, d'érotisme, etc.

Nous allons rechercher maintenant quelques-unes des formes sentimentales que l'on peut ranger parmi les sentiments de communion. Et d'abord les sentiments de communion cosmique.

(6) J. H. Leuba, A propos de l'érotomanie des mystiques chrétiens, *Revue philosophique*, 1904. Id., *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. Herr, Paris, Alcan, 1925, chap. V.

(7) Cf. A. Godfernaux, Sur la psychologie du mysticisme, *Revue philosophique*, 1902, p. 168; Brenier de Montmorand, L'érotomanie chez les mystiques, *Revue philosophique*, 1903; Picavet, Essai de classification des mystiques, *Revue philosophique*, 1912, p. 74; Th. Ribot, *Logique des sentiments*, Paris, Alcan, p. 174 et s.

La communion cosmique. — Nous appelons sentiments de communion cosmique des impressions sentimentales analogues à celles que Bucke et William James désignent sous le nom de « conscience cosmique ». De pareils états comportent d'abord un sentiment d'exaltation, de joie, une allégresse intérieure, par quoi on se sent soulevé au-dessus de soi-même. A cet élan de toutes nos forces affectives se joint un sentiment de plus grande intelligence, de compréhension plus profonde, une sorte d'illumination intellectuelle. Alors, dans cet état d'exaltation et d'illumination, on a un sentiment de compréhension et de communion avec le cosmos, avec la création organisée. On comprend et l'on participe au rythme du monde, à la vie universelle.

Au lieu de vous être étranger, hostile, étouffant, le monde vous apparaît compréhensible, amical, attirant, et s'accordant avec une admirable harmonie aux lois de votre sensibilité et aux désirs de votre âme. Bien plus, on a le sentiment de posséder dès maintenant l'immortalité, la vie éternelle. On pressent que la vie a une valeur d'éternité, qu'elle mérite d'être vécue et goûtée, qu'elle n'a point de fin. Et c'est peut-être en partie sur de pareilles expériences que repose la croyance à l'immortalité; ou encore on peut supposer qu'elles constituent le fondement sentimental dont les théologiens ont tiré la preuve rationnelle de l'existence de Dieu appelée la preuve physico-théologique. Quoi qu'il en soit, voici quelques exemples de ces sentiments de communion cosmique ⁽⁸⁾ :

« Il y a des moments, écrit Dostoïevsky dans *Les possédés*, ... où vous sentez soudain la présence de l'harmonie éternelle... Il vous semble tout à coup être en contact avec toute la nature, et vous dites : « Oui, cela est vrai. Quand Dieu a

(8) Dr. Bucke, *Cosmic Consciousness*, Philadelphie, 1901; W. James, *L'expérience religieuse*, p. 337-338. Cf. aussi Rabindranath Tagore, *My Reminiscences*, London, Macmillan, 1917. V. E. Pieczynska, *Tagore éducateur*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1922, p. 27-31. Cf. E. Jaloux, sur Hugo von Hoffmannsthal, *Nouvelles littéraires*, 1930, etc.

» créé le monde, il a dit à la fin de chaque jour de la création : « Oui, cela est vrai, cela est bon. » C'est..., ce n'est pas de l'attendrissement, c'est de la joie. Vous ne pardonnez rien, parce qu'il n'y a plus rien à pardonner. Vous n'aimez pas non plus; oh ! ce sentiment est supérieur à l'amour ! Le plus terrible, c'est l'effrayante netteté avec laquelle il s'accuse, et la joie dont il vous remplit. » (9).

Nous extrayons aussi ces passages d'une lettre de Robert Honnert à Maurice Martin du Gard (10) :

« En me promenant au bord de la Seine, sur les quais balayés par un vent neuf, dans ce décor que j'ai vu mille fois, mais qui, soudain, prenait un sens nouveau et s'élargissait à l'infini, je comprenais tout ce qu'il y a à aimer et je découvrais la joie de vivre... Et la vie, j'étais dans une de ces périodes d'exaltation où il me paraissait presque facile de la définir.

» C'était cette agilité et cette aisance de mon esprit à se mouvoir de moi-même jusqu'aux confins de l'univers...

» La vie ? c'était la force qui imprimait ces frémissements obscurs à mon cœur, qui apportait cette chaleur sourde à mes membres caressés par la brise de mars, qui donnait cet éclat aux visages humains, cette lueur humide aux yeux, ce tremblement merveilleux aux bouches, ces ondées de sang à la peau fraîche des joues; qui veillait en même temps à ranimer les mousses dans les sous-bois, qui se livrait à perte de vue et de pensée au jeu divin d'activer ou de tarir sur toute la surface du globe, dans les veines ou dans les racines, la course délicate du sang ou de la sève, et j'éprouvais un sentiment nouveau pour moi, et qui est peut-être la joie, à me sentir lancé dans ces harmonies de destruction et d'épanouissement, prélude d'autres harmonies. »

Une telle « expérience » s'oppose assez nettement à ce mode

(9) Dostoïevsky, *Les possédés*, II, p. 303. Cf. André Gide, *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923, p. 263-264.

(10) Robert Honnert, Lettre à Maurice Martin du Gard, *Nouvelles littéraires*, 11 mars 1933.

de sentiments que nous avons décrit au chapitre II sous le nom de dépendance vis-à-vis des forces de la nature. Au lieu de la révolte, nous trouvons la compréhension et l'acceptation de l'ordre du monde; au lieu de la tristesse diffuse, un état de joie, d'exaltation, de communion; au lieu du sentiment de la brièveté et du néant de la vie humaine, l'impression d'une immortalité, d'une vie éternelle. Faut-il voir dans cette opposition la différence qui séparerait, dans une oscillation cyclothymique, la phase hypomaniaque de la phase dépressive ? Il est difficile d'en décider.

Constatons, par ailleurs, que ces sentiments de communion cosmique n'ont pas forcément un caractère religieux. Ils impliquent compréhension de l'ordre du monde, communion avec le cosmos, mais sans que ce cosmos soit lui-même considéré comme un objet divin.

La communion extatique. — Nous appellerons maintenant communion extatique une forme d'expérience mystique où le caractère divin de l'« objet » est en général reconnu, mais où celui-ci (qu'on le nomme l'infini, l'absolu, etc.) reste vague, indéterminé, impersonnel, ineffable. Et à cause même de cette impersonnalité et de cette ineffabilité, nous préférons le terme d'extatique qui indique la présence d'un état intérieur : l'extase, plutôt que celui de communion panthéiste qui serait d'une précision philosophique trop grande.

Ce qui est important dans cette forme de sentiments de communion c'est l'état dans lequel se trouve plongé le mystique, et où il a l'impression d'« appréhender immédiatement le divin » (14).

(14) H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, préface, p. VII. Cf. aussi *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, trad. R.-P. Bouix; Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. R. Jennesseaux, Paris, de Gigord, 1913; *Saint Jean de la Croix. La Montée du Carmel*, trad. Hoornaert, Desclée, de Brouwer, 1922. Cf. aussi Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, etc.

L'extase a été trop souvent analysée pour que nous nous attardions longtemps à la décrire. On sait qu'elle est caractérisée extérieurement par une certaine immobilité du corps, par un arrêt plus ou moins complet du mouvement... Au point de vue psychologique, il y a une sorte de raréfaction mentale progressive, « purgation » d'images et d'idées, dépouillement psychologique. Puis, plus ou moins brusquement, se produirait une espèce d'arrêt de la pensée discursive. Le mouvement de l'intelligence se continuerait, mais sans contenu intellectuel intelligible. Et, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'intelligence et le sentiment feraient une sorte de saut, se projetteraient au-delà de l'intelligible, du défini et du connu, dans l'infini et l'absolu, dans l'inconnaissable et l'inconscient. Ces expressions ne doivent pas être trop pressées. Elles indiquent simplement que l'extase est aidétique, et non point monodéïque, comme certains l'ont dit; qu'elle est peut-être « un retour à l'affectif pur », accompagné d'un état d'euphorie organique; ou, si l'on préfère, qu'elle met à nu notre moi profond, inconscient ou subconscient, où ne s'exercent plus les catégories de la pensée (12).

Ainsi Cécile Vé notait sur ses feuillets :

« Il se fit comme un grand changement en moi. J'eus le temps de réaliser une sorte de langueur qui n'avait rien de douloureux; puis il me sembla que tout disparaissait, de ce qui est l'existence; je ne fus plus consciente ni de mon corps ni même de mon identité... Je suis revenue au présent peu à peu, comme on sort d'un profond évanouissement, mais sans malaise d'aucune sorte, sinon, plus tard, le sentiment de froid qui accompagne toujours chez moi toute perception de ce genre. Dès que mon moi moral se mit à réfléchir sur ce qui avait eu lieu, la conviction s'établit qu'il y avait eu irruption du divin en moi. » (13).

(12) Cf. Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris, Alcan, 32^e éd., 1920, p. 128-139; Id., *Logique des sentiments*, Paris, Alcan, 1908, p. 172; Muri-
sier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, Alcan, 1903, p. 61, etc.

(13) Th. Flournoy, Une mystique moderne, *Archives de psychologie*, 1915, t. 15, p. 63.

Il faut ajouter qu'en dehors de la passivité et de l'inconsience, ce qui domine dans l'extase de communion religieuse, c'est une extrême ardeur de sentiments, presque de sensations physiques, analogues à ceux de l'amour humain : joie et crainte, angoisse et jouissance indéfinissable, ravissement, avec cet arrière-goût tragique qui apparente l'amour à la douleur et à la mort. Comme le dit sainte Thérèse : « C'est pour l'âme une agonie pleine d'inexprimables délices. » (14).

Mais la communion religieuse dans l'extase n'épuise pas les sentiments de communion. En particulier, lorsque nous avons affaire à un « objet divin », défini comme une personne, comme un Dieu personnel, les sentiments de communion en sont sensiblement modifiés. Nous avons donc encore à parler des sentiments de communion théistes.

La communion théiste. — Même sans tomber dans un anthropomorphisme simpliste, il est cependant évident qu'une relation avec une divinité personnelle, « avec un Dieu qui est près du cœur de l'homme », ne peut qu'orienter les sentiments de communion vers le mode des rapports entre personnes humaines. Aussi bien, en ce qui concerne le christianisme, apercevra-t-on au moins trois sortes de relations de communion : le type paternel, le type maternel et le type amical, ou fraternel, selon qu'on élit comme objet d'adoration et de prière : Dieu, la Vierge Marie ou Jésus-Christ.

Ici la communion est respectueuse ferveur, sentiment d'approbation, soumission confiante, sentiment de bénédiction, possibilité d'une intimité et d'une complète compréhension, absence de sentiment de solitude, sentiment d'une douce présence.

Elle est encore adoration, admiration, abandon, tendresse, reconnaissance, obéissance, confiance, sympathie, sentiment de parenté, de participation, etc. Et ses fruits sont assu-

(14) Cf. J.-J. Gourd, *Philosophie de la religion*, Paris, Alcan, 1911, p. 236; A. Léo, *Etude psychologique sur la prière*, Montauban, 1908.

rance, apaisement, repos, sérénité, calme, tranquillité, encouragement, réconfort, soutien, force, joie, illumination, etc. Et tous ces mots, qui pourraient aussi bien convenir à une description psychologique de l'amour comme sentiment ⁽¹⁵⁾, nous font comprendre comment on peut dire que la communion avec Dieu est une communion d'amour, et comment il est enseigné au chrétien que son premier devoir religieux est d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée.

Ainsi cette communion est le fond même de la vie chrétienne, comme le disait A. Bœgner ⁽¹⁶⁾ :

« ... le bien *vrai* qu'il s'agit de conserver, et qui est la communion avec Dieu, retrouvée incessamment par *l'acte d'abandon* filial entre ses mains, l'acte de confiance qui lui remet tout, l'acte d'obéissance qui engage la volonté. »

Un tel abandon et une telle communion sont une source de joie, indique ailleurs A. Bœgner ⁽¹⁷⁾.

« Source permanente, toujours jaillissante de la joie et de la paix : Jésus-Christ. La joie, c'est donc la communion avec lui.

» Si je fais découler ma joie de choses humaines et terrestres, je m'expose sûrement à des alternatives de joie et d'abattement, de tranquillité ou d'agitation. Les sources terrestres de la joie, tout abondantes, toutes pures qu'elles soient, peuvent tarir. Il n'y a qu'un sujet de réjouissance et d'allégresse qui n'échappe pas, c'est Jésus-Christ avec son pardon, avec les richesses qu'il communique à ceux qui sont sauvés, avec ce quelque chose d'infini et d'éternel qu'il met dans toutes les affections, qu'il ajoute à toutes les espérances, qu'il mêle aux vies les plus obscures comme aux existences les plus brillantes.

(15) Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 259; G. Dumas, *Traité de psychologie*, Paris, Alcan, 1924, t. II, p. 238-248; Id., *Comment aiment les mystiques chrétiens*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 sept. 1906.

(16) A. Bœgner, *Pensées du matin*, Paris, Fischbacher, 1914, 2^e éd., p. 143.

(17) Id., p. 51-52.

» Si donc tu es tenté d'être triste, abattu, découragé, regarde à Jésus-Christ; rappelle-toi son œuvre, les grâces qu'il a répandues sur toi, la protection qu'il ne cesse de t'accorder, l'avenir glorieux qu'il te tient en réserve, tu auras le secret de la joie permanente. » Mais cette joie, lorsqu'elle remplit le cœur et qu'elle est calme, force, rayonnement, n'est-ce point l'état de grâce ? (18).

L'état de grâce. — C'est un état de plénitude intérieure. On a comme le sentiment d'une surabondance de force. Une sorte de trop-plein affectif cherche à s'épancher au dehors dans un mouvement de joyeuse expansion. On est envahi par une tendresse infinie, par une vague reconnaissance. On regarde tout avec sympathie. On est comme inondé d'une lumière, d'une joie, d'une émotion poétique, qui se répand en élans spontanés vers la nature, vers les hommes, aussi bien que vers Dieu. On a le cœur au large et l'esprit en repos. Comme dans les sentiments de délivrance, on a une compréhension nouvelle de toutes choses.

Mais l'état de grâce n'est pas seulement instants d'euphorie tels que H.-F. Amiel nous en a laissé quelques délicieuses notations. Il peut exister, même dans les périodes troublées de l'existence, l'épreuve, la souffrance. Il naît dans la communion et dans l'amour divins. Et la grâce est ce surcroît de force, cette puissance de transformation, cet élan de joie qui transfigure l'existence. L'état de grâce est l'état de l'âme transfigurée par l'amour (19).

Telles sont quelques-unes des formes de sentiments de communion que nous avons cru pouvoir définir. Cependant, pour les bien comprendre, il faut encore indiquer qu'ils supposent sous-jacents des sentiments de présence et surtout des sentiments de confiance. Nous allons voir les sentiments de confiance dans le chapitre suivant.

(18) Cf. Armand-Delille, *La source de la vie*, Paris, Fischbacher.

(19) Cf. G. Truc, *La Grâce*, Paris, Alcan; L. Dallièvre, *L'état de grâce*, Paris, 1929; A. Gratry, *Les sources*, Paris, Lainé, nouvelle édit., 1876; etc.

CHAPITRE VIII

LES SENTIMENTS DE CONFIANCE

Nous définirons plus loin les rapports de la foi et des sentiments de confiance, mais si l'on admet, au moins provisoirement, que la confiance est l'élément sentimental impliqué dans la foi, on ne pourra que souscrire à cette déclaration de Delacroix (1) :

« La Foi est donc le fait religieux primitif pour la psychologie qui étudie la religion dans les âmes religieuses. Toute religion proclame que la Foi atteint des réalités indépendantes de l'individu; mais toute religion admet aussi que c'est par la Foi que l'individu entre en contact avec ces réalités. »

Et de même l'insistance de beaucoup d'hommes religieux sur la foi, identifiée presque avec la vie religieuse, nous indique tout à la fois l'importance de ces sentiments de confiance et la nécessité de les étudier attentivement.

D'une manière générale, on comprend, sous le nom de sentiments de confiance, des états de croyance, d'adhésion, d'assurance, d'acceptation, d'affirmation, de sécurité intérieure. C'est l'attitude positive de l'homme qui dit oui, contrastant avec l'hésitation, le doute, le refus, l'inquiétude, la crainte. Dans l'ordre sentimental et volontaire, la confiance est repos, tranquillité, sérénité. Dans l'ordre intellectuel, elle est certitude.

Il n'est pas très important pour notre dessein d'étudier

(1) H. DELACROIX, *La religion et la foi*, Paris, Alcan, 1922, Avant-propos, p. ix.

à la manière classique les différents degrés de certitude ou de croyance. Depuis le doute anxieux jusqu'à la conviction indéracinable d'une certitude longuement réfléchie ou mystiquement révélée, on trouve toutes sortes de phases intermédiaires et de degrés de confiance. Nous constatons seulement que la confiance, en sa forme plus particulièrement religieuse, qui est la foi, peut être une sereine assurance et une tranquillité intérieure imperturbable. Ainsi nous est-il parlé de la foi du docteur Charles Gillouin ⁽²⁾.

« Le caractère le plus apparent de cette foi, celui qui frappait les moins avertis, c'est qu'elle était *imperturbable*. Charles Gillouin donnait l'impression d'un homme qui a saisi quelque chose avec tant d'évidence, ou plutôt qui a été saisi par quelqu'un avec tant de puissance, que le doute à cet égard ne peut plus l'effleurer même passagèrement. Il vivait littéralement dans la grâce, et par la grâce, et je dirais qu'il était ivre de Dieu si le mot d'ivresse pouvait s'appliquer à une sérénité si assurée et si tranquille. »

Une telle foi est sans doute quelque chose d'acquis, chez un homme qui a été « touché par la grâce ». Mais avant de décrire plus précisément cette forme de sentiments de confiance, nous avons à considérer une certaine attitude naturelle de confiance et d'optimisme que nous appellerons la confiance optimiste.

La confiance optimiste. — A vrai dire, il faut croire que, sous sa forme primitive, cette confiance naturelle, innée, « organique », est universellement répandue, sinon on ne s'expliquerait pas comment l'homme persisterait dans son « vouloir vivre ». Le pessimisme radical et le dégoût de vivre amenant au suicide en seraient comme la négation. De fait, il y a chez la plupart des hommes un sentiment de confiance lié à l'exercice de nos facultés et de nos forces.

(2) Dr. Charles Gillouin, *Journal d'un chrétien philosophe*, Paris, Nouvelle Librairie française, 1932, Introduction de René Gillouin, p. xv.

A se sentir capable d'action, et, dans l'action, capable de supériorité et de triomphe, on éprouve une assurance et une satisfaction certaines. Mais cette confiance en nos possibilités et en notre propre force n'a point de caractère religieux. Elle ne devient religieuse que si elle se rattache à une croyance à un ordre de choses, à une organisation générale de la vie et du monde, à une notion de la « Providence de Dieu »; que si elle comporte une relation, au moins vague et obscure, avec une divinité, avec Dieu.

Le sentiment que « tout s'arrangera », l'espérance d'une délivrance ou d'un miracle, le sentiment que « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu », telle est cette confiance optimiste. William James en a cité plusieurs exemples dans son chapitre sur l'optimisme religieux⁽³⁾. Citons ici comme illustration ce passage d'une lettre de l'explorateur Alfred Bertrand :

« Je pars plein d'enthousiasme pour cet intéressant voyage d'exploration, et tu dois comprendre que mon sang bout dans mes veines à l'idée de pouvoir ajouter une page au grand livre des explorations... Surtout, ne t'inquiète en aucune manière. Souviens-toi du passage écrit au commencement de ma lettre : « Pas un passereau ne tombe à terre » sans la volonté de Dieu. » En lui, nous devons avoir toute confiance. »⁽⁴⁾.

Ainsi certains tempéraments ont une confiance qui les soutient au milieu des pires difficultés de la vie. C'est chez eux un sentiment indéfinissable, mais ils ont toujours cette confiance que les choses s'arrangeront au mieux. Ils ont confiance en eux-mêmes, en la vie; confiance dans le sort, la fortune, la destinée, la providence, confiance en Dieu.

Mais à côté de cette confiance naturelle, spontanée, reposant sur un fond psycho-physiologique très stable, nous décrirons une confiance systématique, volontaire, acquise.

(3) W. James, *Expérience religieuse*, chap. IV, p. 67-106.

(4) Alfred Bertrand, *Explorateur*, Genève, Kundig, 1928, p. 96.

La confiance systématique. — Ce qui caractérise essentiellement ce genre de sentiments de confiance, c'est qu'ils succèdent à un état d'inquiétude et qu'ils apparaissent comme un état de guérison, de délivrance, d'une agitation sub-anxieuse. Nous avons déjà parlé, à propos des sentiments de délivrance, de la quiétude et de la joie qui suivent la libération d'un état d'inquiétude. Ici nous constatons qu'une attitude de confiance systématique peut être opposée doctrinalement et expérimentalement à l'inquiétude et à la crainte.

Divers psychologues ont montré notamment comment des mouvements comme la « mind-cure » contribuaient à donner à l'esprit un calme et une durable tranquillité. Dans la « Science chrétienne », cette prédication de confiance est fondée sur une négation de la maladie et sur l'affirmation de la volonté bonne de Dieu. Nous ne saurions entrer dans le détail de la métaphysique assez confuse de Mrs Eddy ⁽⁵⁾. Ce qu'il faut relever, c'est que, parmi les adhérents de la secte « scientiste », il y a de véritables « conversions » d'un état de crainte à un état d'assurance, d'un état d'inquiétude à un état de confiance et de sécurité. Des esprits inquiets et tourmentés, mis en relation avec les ouvrages de Mrs Eddy et la pratique de la « Science chrétienne », sont réellement transformés et poursuivent systématiquement la confiance comme une grande vérité spirituelle. Il y a donc une expérience de délivrance de l'inquiétude et une attitude de confiance acquise, volontairement recherchée, cultivée et développée.

En réalité, les sentiments de confiance, ou, si l'on préfère, ce que nous appelons la confiance systématique, déborde largement la question de la délivrance de l'inquiétude et de la

(5) Cf. P. Janet, *Les médications psychologiques*, 2^e éd., Paris, Alcan, 1925, p. 43-69; Id., *La médecine psychologique*, Paris, Flammarion, 1923; M. B. Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*, trad. française : *Science et santé*, etc.; Violet Ker Seymer, *La science chrétienne*, *Nouvelle revue*, 15 avril 1927; William V. Porter, *La science chrétienne, sa valeur pour l'humanité*, *Nouvelle revue*, 1^{er} fév. 1931, p. 175-189, etc.

crainte. Elle peut s'appliquer à la délivrance du péché et plus généralement au problème du salut. William James a mis en lumière les analogies psychologiques entre la « mind-cure » et le christianisme de Luther ou de Wesley :

« A l'homme pénétré de l'importance des bonnes intentions et des bonnes œuvres, demandant avec angoisse : « Que dois-je faire pour être sauvé ? », Luther et Wesley répliquèrent : « Tu es sauvé dès maintenant, si seulement tu » consens à le croire. » La « mind-cure » nous apporte la même parole libératrice. Elle s'adresse, il est vrai, à des hommes pour qui la notion du salut a perdu son ancien caractère théologique, mais devant qui la même question se pose, la question, éternelle, de la détresse humaine : « Que dois-je faire pour être délivré, éclairé, redressé, guéri ? » Voici la réponse : « Tu es délivré, éclairé, guéri dès maintenant, si seulement tu t'en rends compte. » (6).

« Si tu consens à le croire », « si tu t'en rends compte » : ces expressions sont un appel à un acte de confiance, d'adhésion, de connaissance, par quoi l'individu se trouvera à un autre niveau sentimental, dans un état de repos d'esprit, de calme, de certitude et de joie. Et il ne semble pas que cette confiance systématique diffère beaucoup de la foi, telle qu'elle est définie par des théologiens orthodoxes :

« La foi, dit C.-E. Babut, n'est pas seulement une persuasion de l'intelligence, c'est l'adhésion du cœur à la grâce divine; c'est l'acte de l'âme qui, persuadée de sa misère et de son indignité personnelles, saisit et embrasse le salut de Dieu en Jésus-Christ comme lui étant offert à elle en particulier et s'y repose avec une pleine confiance. » (7).

Mais, en parlant plus haut d'un changement de niveau sentimental, nous avons déjà marqué la possibilité d'oscillations et de variations dans l'état de confiance, dans le degré de confiance. Et nous voulons décrire une autre forme de

(6) W. James, *Expérience religieuse*, p. 91-92.

(7) C.-E. Babut, *La vérité chrétienne*, 8^e éd., Paris, La Cause, 1933, p. 121.

sentiments de confiance que, par analogie partielle avec le rythme cyclothymique, nous appellerons la confiance thymique.

La confiance thymique. — Naturellement la confiance repose sur un état psycho-physiologique. Ce qui tend à déprimer ou à exalter, à abaisser le niveau mental ou à le relever, à augmenter le tonus vital ou à le diminuer, tend aussi à augmenter ou à diminuer la confiance. Ainsi, comme l'indique P. Janet à propos des instants clairs de la psychasthénie, quand il y a élévation du niveau mental :

« La confiance en Dieu et la foi dans la religion reviennent... la croyance revient sans que le sujet ait rien lu, rien entendu de nouveau sur la religion. De même que la foi est partie sans qu'il y ait eu de discussion, de même elle revient sans qu'il y ait eu de démonstration, tellement les raisons proprement intellectuelles sont pour peu de chose dans ces croyances. » (8).

Mais cette confiance qui s'en va dans les moments de dépression où tout s'embrume et se voile, et qui revient dans les instants clairs, dans les périodes de clarté et de joie, serait une confiance en quelque sorte à éclipses. Cependant, il est difficile, dans la réalité de l'observation quotidienne, de formuler le cycle de ces éclipses, de leur trouver un rythme auquel elles obéiraient.

Il semble plutôt qu'il y ait chez beaucoup d'hommes religieux des périodes d'indifférence affective, de « sécheresse », pour employer l'expression classique, d'« acedia ». On ne peut point dire que toute foi ait disparu, car il reste de la foi religieuse les éléments intellectuels, les éléments de croyance dogmatique. Mais le cœur n'y est pas, il n'y a pas d'élan, pas d'enthousiasme, pas de joyeuse exaltation. On perd le sentiment de la réalité de Dieu; on ne retrouve plus

(8) P. Janet, *Obsessions et psychasthénie*, Paris, Alcan, p. 526. Cf. aussi Bain, *Les émotions et la volonté*, trad. Cazelles, Paris, Alcan, 1885; H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1896; H. Höffding, *Psychologie*, trad. Poitevin, Paris, Alcan, 1900, etc.

ce qui donne aux valeurs religieuses leur saveur, leur cachet, leur caractère de vérité propre.

Cette indifférence affective, cette « anhédonie » plus ou moins durable, peut être pour le croyant sincère un sujet de douloureuse préoccupation et de tourment intérieur. Il s'en faut toutefois que cette forme de confiance à éclipse, de confiance alternante soit la plus fréquente.

Le terme de confiance thymique désignerait plutôt une confiance oscillante. Un croyant vit dans cet état un peu difficile à décrire, qu'on peut appeler une atmosphère de foi, ou encore, dans le règne de la grâce. Or, sans cesser tout à fait d'être dans cette atmosphère de foi, il se reproche des diminutions de ferveur, des incertitudes passagères, une ardeur qui décroît. Or, au contraire, à d'autres moments, il se sent très proche de Dieu, rempli de l'amour de Dieu, en communion avec Dieu, prêt au sacrifice et à la conquête. Et ainsi toute la vie religieuse de certaines personnes présente une instabilité de niveau, une oscillation affective, qui n'est pas surprenante quand on connaît la psychologie si particulière des sentiments.

« L'émotion, l'élan, écrivait A. Boegner, les intuitions soudaines des réalités spirituelles, tout cela est intermittent; l'âme qui les a éprouvés peut, le jour d'après, se retrouver à plat, dans le brouillard gris de la vie quotidienne, et, dans cet état où tout, au dehors, et surtout au dedans, *nie* les sommets, arrête l'essor, ôte même le ressort intérieur qui fait monter. » (9).

Dans cet état d'ennui morne et trouble, la foi consiste à affirmer quand même, à se placer dans une attitude de « volonté de croire ». Et la foi se fortifie et s'étaye par une série de procédés : en s'intellectualisant, c'est-à-dire en suivant la formule de la *fides quærens intellectum*, on se nourrit des

(9) A. Boegner, *op. cit.*, p. 169. Cf. aussi A. Monod, *Sermons choisis*, Paris, Fischbacher, 1902, p. 324; *Les adieux d'Adolphe Monod*, 10^e mille, Paris, Fischbacher, 1929, p. 63-71; *Stopford-Brooke*; F. W. Robertson, *Sa vie et ses lettres*, trad. française, Paris, Fischbacher, 1900.

textes de la « révélation » biblique et des affirmations dogmatiques de l'Eglise; ou bien on s'astreint avec une sombre ardeur à la tâche pratique entreprise auparavant; ou bien on s'efforce de se remémorer les « expériences » passées, les « délivrances » dont on a été l'objet; ou bien on se met dans des dispositions intérieures de dépouillement, de sacrifice, de consécration, etc.

Et ainsi les âmes qui passent par des alternatives de foi et de sécheresse ou de doute peuvent éprouver d'une manière plus émotionnelle que d'autres des sentiments de confiance. La confiance qui renaît après une crise de dépression et de doute est une confiance pleine de joie et d'élan. Et l'effort des âmes religieuses est de développer progressivement cette confiance en Dieu et de confier à Dieu la direction de leur vie (10).

Les sentiments de certitude. — A cette confiance thymique, oscillante, alternante, que nous venons de voir, il conviendrait d'opposer ces états de confiance parfaitement stable que nous désignons sous le nom de sentiments de certitude. Mais il faut d'abord déterminer plus exactement comment on peut distinguer la croyance, la confiance, la foi, la certitude. Est-ce que ces mots sont équivalents ? Non.

La croyance est une adhésion de l'esprit à un fait, à une doctrine, etc. Elle marque une prédominance d'éléments intellectuels.

La confiance est une adhésion spontanée de notre moi à une personne, à un ordre de choses. Elle est un assentiment du cœur, une approbation. Ici, ce sont les éléments affectifs et volontaires qui dominent.

La foi, c'est proprement une synthèse de croyance et de confiance, et, par conséquent, une adhésion de la personnalité tout entière à une mystique, à des réalités invisibles, à

(10) Cf. E. Ponsoye, *Expérience et acte de foi*, Valence, 1905; H. Bois, *De la certitude chrétienne*, Montauban, 1887; G. Frommel, *La vérité humaine*, Neuchâtel, Attinger, etc.

des personnes spirituelles. Elle est « une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas ». (11). Mais cette ferme assurance peut comporter par moments une considération du contraire, une possibilité, au moins provisoire, de doute.

La certitude est une foi exclusive du doute, une évidence personnelle, une satisfaction complète du cœur et de l'esprit, une imperturbable conviction, une illumination joyeuse, une obligation impérative dans l'ordre de la croyance.

Aussi les sentiments de certitude, ou, si l'on préfère, les sentiments qui accompagnent la certitude, sont-ils essentiellement la sérénité, le calme, la joie débordante, une impression de lumière, un sentiment de participation à une merveilleuse vérité, à une évidente réalité. C'est ainsi que la certitude du salut, l'inébranlable foi que possède le chrétien de sa dépendance filiale vis-à-vis de Dieu, de son retour en grâce, et de la protection providentielle de Dieu, provoquent cette joie permanente qu'on traduit en termes de lumière, de clarté et de gloire.

« ... Que tes perfections, ô Dieu, s'écrie A. Vinet (12), que les vertus divines de ton Fils, soient le sujet où mon âme se complaise; qu'elle ne sorte pas de cet horizon de gloire, qu'elle vive dans cette lumière, que tout ce qui est en elle, autour d'elle, se teigne de cette gloire, s'illumine de ses clartés; qu'elle ne voie plus rien, ni la vie, ni la mort, ni le bonheur, ni l'infortune, rien, pas même le péché, qu'à travers toi-même, ô sainte et réjouissante lumière, vrai jour de l'âme, vérité de toutes nos pensées, vérité de toute vie... »

Par quels chemins arrive-t-on à une pareille certitude ? Est-ce l'effet d'un tempérament particulier, d'une culture attentive de la foi, d'une série d'« expériences » telles que la conversion, la sanctification, etc ? Bien des problèmes se pose-

(11) *Épître aux Hébreux*, chap. 11, v. 1.

(12) Alexandre Vinet, *La joie permanente, Méditations évangéliques*, Paris, 1849, p. 149-150.

raient que nous ne pouvons songer à résoudre ici. Mais il faut noter deux points importants en terminant la question des sentiments de confiance :

D'une part, la confiance suppose un « objet » de confiance. Et parler de sentiments de confiance implique que l'on sous-entend un contenu doctrinal, une « Présence » plus ou moins définie. On a confiance en Dieu, en Jésus-Christ, en la Providence de Dieu, en l'avènement du Royaume de Dieu, etc.

D'autre part, encore que toute certitude soit proprement individuelle, cependant c'est la collectivité religieuse qui tend à fournir sous forme de croyances dogmatiques, de confession de foi, etc..., le cadre intellectuel de la certitude. Et cet aspect à la fois collectif et raisonné, systématisé, de la certitude chrétienne, par exemple, est un des éléments qui permettent de séparer la foi du chrétien de la conviction délirante du délirant mystique.

Mais justement, l'importance de ce facteur collectif, ecclésiastique de la religion, nous oblige à étudier maintenant les sentiments qui se rattachent à la solidarité religieuse.

CHAPITRE IX

LES SENTIMENTS DE SOLIDARITE RELIGIEUSE

Encore que ce ne soit pas tout à fait exact, car toute vie religieuse suppose un élément traditionnel et de révélation doctrinale, cependant nous pouvions jusqu'à maintenant considérer schématiquement deux termes : l'âme et Dieu, l'« Objet » ou les « Objets » de la religion et les sentiments du croyant. Avec les sentiments de solidarité religieuse, il n'en est plus de même. Ici l'aspect social, collectif de la religion prend toute son importance. Et, sans tomber dans les exagérations sociologiques de Durkheim, quand on voit la vie religieuse organisée en ces sociétés à la fois mystiques et terrestres que sont les églises, on peut dire que cette importance est fondamentale ⁽¹⁾. Nous devons donc étudier les actions réciproques des individus religieux les uns sur les autres et les rapports de ces individus à l'égard des collectivités religieuses.

En effet les sentiments de solidarité religieuse, ce sont ces impressions de participation, de parenté, d'interdépendance, de communion, par quoi s'expriment ces actions et ces rapports. En d'autres termes, les gens qui professent une même foi se sentent unis les uns aux autres par une sorte de lien mystique, spirituel. Il y a peut-être là quelque chose d'analogue à l'esprit de corps ou à une certaine forme de sentiment patriotique. On est du même pays, du même mi-

(1) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 594-608; E. Boutroux, *Science et religion*, Paris, Flammarion, 1917, p. 180.

lieu social, de la même famille, du même métier, dans lesquels on vit avec certaines habitudes, certaines traditions, certains principes. Et le sentiment de solidarité naît dans la société des coreligionnaires, des confrères, des camarades, des compatriotes. Mais aussi il peut s'affirmer par opposition à des adversaires, à des étrangers, à des milieux hétérogènes ou hostiles. Ce qui définit les sentiments de solidarité religieuse, c'est leur élément religieux, c'est-à-dire qu'ils enferment implicitement un corps de doctrines religieuses, le même Maître, le même Dieu, la même Eglise.

Ainsi ne pouvons-nous pas les voir s'exprimer, ces sentiments de solidarité religieuse, en ces actes cultuels où le prêtre rassemble en lui le double ministère de représentant de Dieu et de représentant des hommes, et où la communauté religieuse s'associe, par la pensée et par le sentiment, aux paroles et aux gestes liturgiques ? Par exemple dans ce passage d'un théologien du xvii^e siècle, Letourneux, sur « la meilleure manière d'entendre la sainte messe » :

« L'oblation de cette divine hostie, écrivait-il, ne se fait pas par le prêtre seul, comme la consécration a été faite par lui seul. Il n'y a qu'à l'écouter lui-même. Après avoir dit avec Jésus-Christ : « Vous ferez ceci en mémoire de moi », il reprend la fonction de ministre du peuple, et il dit, au nom de tous : « *unde et memores...* ». Et, afin qu'on ne s'imagine pas qu'il n'entend que lui, il ajoute : « et avec nous votre peuple » saint, nous vous offrons... » Voyez-vous... comme le peuple, qui n'a été que le témoin de la consécration, laquelle n'appartient qu'au prêtre, rentre dans la part qu'il doit avoir à tout le reste du sacrifice. » (2).

Ce que le prêtre dit au nom de tous, comme ministre du peuple devant Dieu, et cette union des fidèles dans l'adora-

(2) Cf. Henry Brémont, Une guerre de religion sous l'ancien régime. Le secret des mystères, *La Revue de Paris*, 15 sept. 1931, p. 242. Cf. aussi H. Brémont, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud et Gay, 1923.

tion et la ferveur religieuse, tout cela ne résume pas complètement ce que nous avons appelé sentiments de solidarité religieuse. Et projetant de déterminer quelques formes de ces sentiments, nous traiterons d'abord des sentiments de foule religieuse, de la solidarité religieuse et de l'état de foule.

Le sentiment de foule religieuse. — La plupart des auteurs qui se sont occupés de psychologie collective et de sociologie ont bien noté que toutes les convictions des foules prennent une forme religieuse, mystique (3). A plus forte raison lorsqu'il s'agit de foules assemblées pour une cérémonie religieuse. Le caractère originellement religieux de la réunion sera encore augmenté par les effets psychologiques particuliers de l'état de foule.

Nous savons en effet que la solidarité de foule est plus ou moins perçue comme une pression, comme une force impersonnelle, qui s'exerce sur l'individu comme une obligation (4). Il ne faut pas considérer seulement cette obligation dans un sens restrictif, coercitif, si l'on peut dire. La solidarité dans la foule est aussi une impulsion à l'acte, une exaltation de tous les sentiments religieux individuels, une multiplication de l'élan personnel, une puissance de suggestion et d'émotion. Voici par exemple comment H. Bois décrivait l'impression ressentie dans des réunions de réveil au Pays de Galles :

« J'ai éprouvé pour mon compte ce que bien des visiteurs français et anglais m'ont dit aussi avoir éprouvé, c'est qu'en pénétrant dans ces assemblées, on se sent comme tout à coup baigné dans une atmosphère spirituelle inaccoutumée, et même lorsqu'on tombe sur une succession de prières galloises, on a beau ne pas comprendre un mot, à peine est-on là depuis quelques minutes qu'on réalise l'auguste et solennelle présence de Dieu comme on l'avait rarement fait auparavant, et l'on s'explique que des incrédules, venus à la réunion pour

(3) Cf. Dr G. Le Bon, *op. cit.*, p. 56-61. Id., *La psychologie politique*, Paris Flammarion, 1916.

(4) V., *supra*, p. 21.

se moquer, aient été saisis bientôt, parfois même, dès leur entrée, d'une sorte de crainte respectueuse, qui, bientôt, s'est transformée en remords, en repentir, et les a jetés à genoux, implorant avec larmes le pardon divin, et trouvant la paix de Christ dans cette même réunion qu'ils avaient formé le dessein de ridiculiser. » (5).

On retrouve bien marquées dans ce passage l'affirmation d'un sentiment de « présence », rendu plus intense et plus réel par l'état de foule homogène, et, d'autre part, cette sorte d'obligation à un accord de sentiments entre toutes les personnes de l'assemblée, cette nécessité d'un certain conformisme, d'un unisson de gestes et d'attitudes mentales.

Il faut ajouter que cette communauté de sentiments crée une véritable fraternité, une solidarité qui peut aller jusqu'au renoncement à certains intérêts personnels et jusqu'au dépouillement du « quant à soi ». Dans cette émotion de solidarité, on se sent dans une mutuelle et joyeuse dépendance vis-à-vis de ceux qu'on considère comme des « frères » en la foi. Et l'on serait prêt à la consécration, au service et à l'apostolat.

Le sentiment de l'église. — Il en est de même dans le sentiment de l'église. A vrai dire, l'église, ce n'est pas une assemblée temporaire, réunie parmi les suggestions du discours, les instances des liturgies et les sollicitations des chants religieux. On a le sentiment qu'elle implique une continuité humaine, puisqu'elle englobe les générations passées, les générations présentes et celles de l'avenir, et qu'elle se rattache à une antique tradition spirituelle par une suite ininterrompue de croyants (6). Et, de plus, le chrétien, considère l'église

(5) Henri Bois, *Le réveil au Pays de Galles*, Toulouse, 1905, p. 220-221.

(6) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, de Boccard, 5^e éd., 1920; Marc Boegner, *Qu'est-ce que l'Eglise ?* Paris, Edit. « Je sers », 1931; A. Westphal, *Qu'est-ce qu'une Eglise ?* Paris, Fischbacher, 1896; R. P. Pierre Sanson, *L'inquiétude humaine*, Paris, Spes, 1926; Wilfred Monod, A.-N. Bertrand, R. Will, *L'église*, Paris, Fischbacher, 1931.

comme une institution divine, comme une volonté de Dieu. Il reprendra pour son compte l'image bien connue : l'église est le corps mystique du Christ.

Il est possible que, dans cette voie, on ait tendance à élever la notion d'église presque à la dignité d'une hypostase. Mais Calvin lui-même n'exprimait-il pas tout son respect, sa vénération, sa dépendance et sa reconnaissance filiale envers l'église, lorsqu'il parlait de l'église « avec laquelle nous devons garder union, pour ce qu'elle est mère de tous les fidèles ». Et, plus loin :

« L'Eglise, au sein de laquelle Dieu a voulu que ses enfans soyent assemblez; non seulement pour estre nourris par le ministère d'icelle pendant qu'ils sont en aage d'enfans, mais à ce qu'elle exerce tousjours un soin maternel à les gouverner, jusques à ce qu'ils soyent venus en aage d'homme, voire qu'ils atteignent le dernier but de la foy. Car il n'est pas licite de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes : c'est que l'Eglise soit mère de tous ceux desquels il est Père. » (7).

Ainsi l'église est une réalité mystique, spirituelle. Mais cette réalité spirituelle s'incarne et se concrétise en un sacerdoce, des assemblées, des cérémonies cultuelles, des sacrements, un enseignement doctrinal, sans parler des monumens religieux, qui sont le lieu de réunion de la collectivité religieuse, en même temps que s'y manifeste l'invisible présence de Dieu.

Mais comme celle de patrie, la notion d'Eglise ne s'épuise pas en ses réalisations concrètes et locales. Elle est une notion infiniment riche d'émotions et de sentiments, parce qu'elle contient un ensemble de traditions, d'habitudes, un climat spirituel, une famille, une communion d'aspirations, la profession de la même foi; et parce qu'elle se rattache étroitement et, pourrait-on dire, organiquement, à celui qui en est la tête, le fondateur et le maître toujours religieusement vénéré : Jésus-Christ.

(7) Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV, I,

« Celui qui n'a pas le sens de l'Eglise Corps du Christ, voulue par Lui, aimée par Lui d'un amour unique, nourrie de Sa substance même, risque en face de telles formes concrètes de l'Eglise de sombrer dans le découragement, la critique ou la révolte. Et c'est le cas, aujourd'hui, de beaucoup d'âmes. Celui auquel l'Eglise se révèle au contraire comme une solidarité surnaturelle que le Christ a scellée de son sang, accepte cette solidarité avec toutes les grâces qui y sont attachées, mais aussi avec ses fardeaux et ses hontes. Les misères de l'Eglise de Jésus-Christ deviennent les siennes propres; non seulement parce qu'il en trouve les germes dans son propre cœur, mais encore parce qu'il est prêt à porter comme siennes les défaillances d'autrui, en union avec le Christ, qui n'est pas le Crucifié d'un jour, mais notre Crucifié de tous les jours. » (8).

Dès lors, en quoi consistent ce ou ces sentiments que nous avons appelés le sentiment de l'église. C'est sans doute un attachement, une intimité de dépendance et de collaboration, une tendresse de soumission filiale, un amollissement du cœur dans le sentiment de la protection maternelle de l'église, une fierté d'appartenir à un corps si puissant et si vénérable, le sentiment d'une permanente et sainte compagnie, une communion de foi, d'espérances et de labeur avec la multitude des croyants, une solidarité joyeuse, confiante et exaltante.

La communion des saints. — Ce sont aussi des sentiments de solidarité que nous allons voir avec ce que nous appellerons la communion des saints.

Sans doute on pourrait concevoir la communion des saints comme une participation aux vertus, aux mérites des saints, ou une sorte d'appropriation personnelle des prières ou des

(8) *L'église « Corps du Christ » dans la piété paulinienne*, Paris, Le Semeur, 1^{er} févr. 1933, p. 202. Cf. aussi T. Fallot, *L'action bonne*, Paris, Fischbacher, 3^e éd., 1912; Franz J. Leenhardt, *La mission intérieure et sociale de l'Eglise*, Paris, édit. « Je sers », 1931; Gonzague Truc, *Les sacrements*, Paris, Alcan, nouvelle édit., 1929; R. Eucken, *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion au temps présent*, trad. Brognard, Lausanne, Payot, 1910; G. Frommel, *Etudes religieuses et sociales*, Neuchâtel, Attinger,

bonnes œuvres des fidèles. Mais c'est peut-être là une formule un peu trop théologique.

Et l'on peut penser que la communion des saints, c'est tout d'abord un sentiment de compréhension de la piété et de la foi des grands chrétiens, un sentiment de parenté avec ces saints hommes. Quand on lit la biographie ou qu'on écoute l'histoire de tel ou tel personnage pour lequel la vie spirituelle, les choses de l'âme, avaient une importance et une valeur, on se sent souvent très proche de ce croyant, malgré parfois l'éloignement de plusieurs siècles. On se découvre une sorte de parenté, de communauté de sentiments et d'expériences religieuses. On en éprouve un réconfort, un rafraîchissement, un encouragement au progrès spirituel, et un approfondissement personnel. C'est ainsi qu'on peut entendre cette parole de G. Bouttier ⁽⁹⁾ :

« La meilleure louange envers le Saint-Esprit est l'effort que je fais pour entrer en communion avec ses serviteurs et ses servantes. C'est aussi pour moi que l'Esprit les a instruits; leur témoignage fait partie de l'Evangile, puisqu'il m'introduit plus avant dans la connaissance du Christ. »

Mais on peut prendre aussi le terme « saints » dans le sens où l'apôtre Paul écrivait par exemple « à tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe », ou « aux saints qui sont à Ephèse » ⁽¹⁰⁾. Il s'agit, non plus des saints de l'histoire de l'église, mais des croyants actuels, de ceux qui ont fait les expériences décisives de la foi chrétienne : le pardon, la délivrance, la communion avec Dieu et avec Jésus-Christ, etc. Deux hommes qui se rencontrent, fussent-ils auparavant absolument étrangers l'un à l'autre, s'ils ont au cœur la même foi, le même amour pour Jésus-Christ, la même ardeur pour son service, se découvriront très rapidement une parenté spi-

(9) G. Bouttier, *La semaine du chrétien*, Paris, Berger-Levrault, 1931, p. 233.

(10) II^e épître aux Corinthiens, I, 1; Epître aux Ephésiens, I, 1; Cf. aussi Georges Berguer, *Le symbole des apôtres*, p. 131-132; A. Westphal, *Le symbole des apôtres*, Paris, La Cause; F. Bonifas, *Histoire des dogmes*, Paris, Fischbacher, 1886; A. Harnack, *L'essence du christianisme*, etc.

rituelle. Il n'est pas nécessaire qu'ils prononcent beaucoup de paroles. Une certaine affinité, une certaine sympathie élective, traduit facilement le rayonnement du visage, et tel geste, telle réflexion où l'âme se révèle dans la profondeur et dans la vérité des joies chrétiennes ressenties.

De cette fraternisation spontanée, de cette communauté spirituelle, de cette identité de sentiments, de cette affectueuse familiarité des vrais croyants, en un mot de cette communion des saints, il est relativement facile de trouver des exemples concrets. Elle fait partie du trésor spirituel des expériences journalières du chrétien.

Pour terminer ce chapitre sur les sentiments de solidarité religieuse, nous parlerons encore de la solidarité chrétienne.

La solidarité chrétienne. — C'est la solidarité qui relie non seulement tous les chrétiens, mais aussi l'humanité non croyante vis-à-vis de ces questions importantes : le péché, le salut, le royaume de Dieu.

La solidarité, on l'expose comme :

« Cette loi, en vertu de laquelle les destinées et les responsabilités humaines sont entrelacées d'une façon inextricable pour tout autre que Dieu même, en sorte que chacun de nous recueille, en bien et en mal, le fruit de ce qu'ont fait et souffert toutes les générations qui l'ont précédé, et exerce à son tour sur ses contemporains et sur la postérité une influence à laquelle il n'est pas possible d'assigner de limites, ni dans l'espace, ni dans le temps. » (11).

Et on montre comment, en effet, saint Paul a mis en lumière ces deux solidarités contraires : la solidarité du péché et de la mort qui procède du premier Adam; et la solidarité de la justice et de la vie, qui procède du second Adam, Jésus-Christ.

(11) C.-E. Babut, *Etude biblique sur la rédemption*, Nîmes, 1914, p. 350. Cf. aussi G. Fulliquet, *La doctrine du second Adam*, Genève, Kundig, 1915; H. Bois *La personne et l'œuvre de Jésus*, 2^e éd., Paris, Perret, 1917,

Mais n'est-ce pas là encore une vue plus théologique qu'expérimentale ? Est-il fréquent que les chrétiens ressentent tellement leur solidarité avec les autres hommes dans le péché et dans le salut ?

Il ne le semble pas. Si certains hommes se sentent réellement, comme les prophètes d'Israël, comme chargés du péché de leur peuple; si une assemblée religieuse peut avoir le sentiment du péché collectif et le sentiment de ses responsabilités collectives, c'est tel acte jugé pécheur qui occupera et tourmentera les consciences, plutôt qu'une notion plus ou moins précise d'une solidarité dans le péché général de l'humanité.

Et de même cette conception que le salut personnel et l'« entrée dans le Royaume » sont subordonnés au salut du monde en général ne paraît pas jouer un rôle bien net dans la vie religieuse de beaucoup de croyants.

Ou alors cette solidarité se montre dans l'effort du fidèle pour faire partager sa foi au non-croyant. Et c'est ainsi que nous sommes amené à parler du désir de témoignage, de l'apostolat, c'est-à-dire ce que nous désignons sous le terme de sentiments de conquête.

CHAPITRE X

LES SENTIMENTS DE CONQUETE

Comme tous les grands sentiments et les grandes convictions, la foi religieuse tend à s'exprimer au dehors. Elle se couronne dans le social par l'effort pour conquérir d'autres âmes. L'esprit de conquête est comme l'aboutissement de la vie religieuse active. Si les sentiments de solidarité religieuse paraissaient se dérouler sur le thème d'un rapport de croyant à croyant, pour les sentiments de conquête ce sera le rapport croyant-non-croyant. Et ils exprimeront tout le retentissement intérieur et tout le comportement de l'homme religieux faisant effort pour propager sa croyance et connaissant les joies et les inquiétudes de l'apostolat.

Mais ici encore ce qui fait le caractère religieux de l'action apostolique, c'est sa relation, plus ou moins ressentie mais jamais absente, avec l'« objet » religieux. La conquête des âmes se réfère à une obéissance, à un ordre divin, à un commandement religieux, autant qu'à cette obligation qu'est pour tout homme la poussée intérieure de ses sentiments.

Aussi bien nous définirons les sentiments de conquête tout d'abord comme une obligation, une soumission à une impulsion, mais aussi comme une joie qui s'épanche, comme une certitude qui veut se faire partager, comme un besoin d'assentiment. Car, ainsi que le montre Belot ⁽¹⁾ :

« L'intelligence même a aussi ses besoins, dont l'un des

(1) G. Belot, in *Traité de psychologie* de G. Dumas, Paris, Alcan, 1924, t. II, p. 234-235.

plus marqués est précisément celui de l'assentiment d'autrui; l'action commune et le geste commun ne suffisent plus; toute pensée veut bénéficier d'une acceptation sociale. Chacun veut non seulement se comprendre, mais comprendre les autres et en être compris. L'intolérance est la forme brutale de ce besoin d'assimilation; le désir de persuader par la réflexion en est la forme supérieure. L'évolution sociale tout entière est peut-être dominée par ce besoin de pénétration mutuelle des esprits, de communion des volontés, qui semble définir l'essence dernière de la socialité. »

Mais il faut ajouter, et ceci fait bien partie des sentiments de conquête, c'est que, lorsque ce besoin d'assentiment a reçu sa réponse, lorsqu'une âme a été gagnée, une œuvre religieuse réalisée, il y a de la joie au cœur de l'apôtre ou du missionnaire, une sorte de joie du triomphe, une étonnante satisfaction spirituelle. Ce sont de tels sentiments que nous trouvons par exemple brièvement indiqués dans ces paroles de T. Fallot, qui sont comme un ultime jugement sur son apostolat⁽²⁾ :

« Après avoir beaucoup vécu, je vois ce qui restera de mon ministère; ce n'est ni ce que j'ai pu dire, ni ce que j'ai pu écrire, mais un tel, un tel, un tel, que, par la grâce de Dieu, j'ai amené à l'Évangile... Puissé-je, avant de mourir, être encore un homme de Dieu, capable d'amener d'autres hommes à Dieu... »

Mais quand on examine les sentiments de conquête, on se rend compte qu'ils ne sont pas réductibles à une seule formule. Nous allons en indiquer quelques formes où les conduites liées à la conquête des âmes sont soutenues parfois par des sentiments assez divers, tel par exemple le besoin de domination.

Le besoin de domination. — A première vue, il ne semble pas que le besoin de domination revête un caractère religieux. Il peut être le fait d'esprits autoritaires désireux de

(2) Cf. M. Antonin, *L'Aube*, mai-juin 1923.

faire plier les âmes au gré de leur volonté et de leurs croyances. Et cet autoritarisme, comme l'a bien vu P. Janet, n'est pas synonyme de force et d'autorité⁽³⁾. Les personnes autoritaires sont souvent très rapidement épuisées dans leurs ressources nerveuses, et leur autoritarisme s'apparente à la fixité des idées et à l'entêtement.

Il n'est pas jusqu'aux timides qui ne puissent être imprégnés par le besoin de domination. Hésitants et gauches dans l'action sociale, ils ont souvent une grande fermeté dans les principes, une vraie intransigeance dans leurs conceptions doctrinales, qu'on peut appeler, par euphémisme, de la fidélité.

Doit-on ajouter que l'intolérance et le fanatisme ne sont pas toujours le signe d'une extrême solidité de conviction, mais que ces attitudes correspondent souvent à un besoin de s'assurer soi-même, d'éliminer ce qui risque d'ébranler encore une foi mal assise ?⁽⁴⁾.

Quoi qu'il en soit, on trouve trop souvent dans le domaine religieux, dans la zone d'influence des églises, des individus désireux de dominer, de commander les autres non pas seulement quant à leurs actions pratiques, mais encore quant à leurs pensées et à leurs sentiments religieux.

Obtenir cette audience, ou plutôt conquérir ce pouvoir sur autrui, est la cause d'une grande satisfaction intérieure, d'un surcroît de puissance, d'une exaltation que nous verrons plus tard à propos de la joie de la conquête.

Mais ce besoin de domination se mélange, dans la vie religieuse, avec ce qu'on peut appeler « la flamme apostolique », avec cet amour des âmes jusqu'à Dieu. N'est-ce pas ainsi qu'on pourrait comprendre par exemple ce passage d'une lettre du R. P. Didon à Mlle Th. V...⁽⁵⁾ :

(3) P. Janet, *Obsessions et psychasthénie*, p. 397.

(4) W. James, *L'expérience religieuse*, p. 291. Cf. aussi Achille Delmas et Marcel Boll, *La personnalité humaine*, Paris, Flammarion, 1922, p. 56; J.-D. Benoit, *Jean Calvin*, Paris, La Cause, 1933, p. 163.

(5) R.-P. Didon, *Lettres à Mlle Th. V...*, Paris, Plon, 51^e éd., 1918, p. 23,

« En dehors de lui (le Christ), il n'y a qu'une immense vanité ou une fatale corruption. Il me sera doux de vous avoir montré ce grand secret. J'en serai fier et vous en serez heureuse. A vous aussi, il faut l'Infini. Ce monde, avec ses petitesesses et ses grossièretés, avec ses raffinements et sa misère, n'est point votre patrie. Laissez-le sans même lui donner un regard. Je ne veux pas que vous vous corrompiez ni que vous mourriez : je vous veux dans la vertu de Dieu et dans la vie. L'Esprit vous emportera : suivez-en les inspirations généreuses et montez. »

Un tel élan spirituel dépasse un simple besoin de domination. Il s'apparente déjà au besoin de témoignage. Mais avant de parler du témoignage, nous insérerons parmi les sentiments de conquête le besoin de prosélytisme.

Le besoin de prosélytisme. — Nous pourrions associer au besoin de prosélytisme le besoin de propagande. L'un est ce besoin de proclamer une doctrine, de la propager, de la faire connaître par tous les moyens. L'autre, le besoin de recruter des adhérents à une doctrine, de constituer un groupe de fidèles, de sympathisants.

Ici encore nous pouvons trouver parmi les propagandistes et les militants des hommes chez lesquels la préoccupation du nombre de convertis ou le souci de multiplier les moyens et les occasions de propagande sont plus nets et précis que leur véritable et intime amour pour la cause qu'ils représentent. Le besoin d'activité, parfois même une sorte de suractivité hypomaniaque, se déploie dans le domaine religieux comme il pourrait se déverser sur d'autres terrains d'action.

Il est fréquent aussi que ce zèle de prosélytisme ou de propagande ne soit qu'une sorte de dérivatif par lequel une âme tourmentée et inquiète se cherche dans l'action des raisons de vivre. Ainsi que l'indique Bernard Grasset⁽⁶⁾ :

(6) Bernard Grasset, *Remarques sur l'action*, Paris, N. R. F., Gallimard, 1928, p. 23.

« Il n'est besoin pour agir de croire en autre chose qu'en son action. Aussi, contre toute apparence, la voie des affaires est-elle la seule où puissent persévérer ceux qui sentent trop profondément la vanité de tout. »

Ce que Bernard Grasset dit des affaires en général peut s'appliquer au prosélytisme. Et sans doute le prosélytisme apporte avec lui, lorsqu'il réussit, la satisfaction du succès et la joie de la conquête. Il arrive cependant qu'à travailler parmi les âmes, on se sente à de certains moments obligé de réfléchir à sa propre action. Il y a chez le propagandiste des retours sur soi-même qui décèlent et l'indigence de son fond religieux et la nécessité de se retremper dans la communion avec Dieu et la prière... C'est ce que montre G. Frommel en ce passage d'une de ses lettres⁽⁷⁾ :

« Que la place de la prière et du recueillement et de la contemplation du Christ grandisse dans la mesure où grandiront vos occupations. Souvenez-vous que votre action est *intensive* plus qu'*extensive*. Des milliers de paroles, de visites, de conférences, d'efforts, peuvent n'être qu'un néant, et ne remplacent pas *la* parole, *la* visite, *la* prédication que vous ferez par l'Esprit... »

Mais comprendre cette incommensurable différence entre une action où seules nos forces d'activité sont engagées, et une action « par l'Esprit », cela implique une profondeur d'âme autrement grande que celle que réclame une simple activité de propagande et de prosélytisme. Bien mieux, ce sont en général des âmes qui ont passé par des expériences religieuses certaines. Et quand leur zèle religieux s'adresse à d'autres âmes, nous pouvons vraiment parler de besoin de témoignage.

Le besoin de témoignage. — On a pensé que le témoignage était par excellence le mode de propagation de la foi. On répète que témoigner c'est dire ce que l'on a vu ou expé-

(7) G. Frommel, *Lettres et pensées*, Neuchâtel, Attinger, 1913, p. 132.

rimenté. Et parce qu'il y a eu contact vivant, direct, la force de contagion et d'imitation est extrême. Rien n'a de valeur démonstrative et persuasive comme le témoignage⁽⁸⁾.

Alors disons que le besoin de témoignage c'est cet épanchement de la vie intérieure, ce besoin de communiquer ses expériences religieuses, qui est une poussée cherchant à s'extérioriser.

Il se peut que cette extériorisation se fasse en des actes où se reconnaît une inspiration religieuse, actes de charité, œuvres de toutes sortes. Mais, plus souvent, cette extériorisation est un témoignage parlé. On « rend gloire à Dieu » en disant ce qu'on a éprouvé; comment, en proie au mal, au doute ou à la tristesse, on a été délivré, fortifié, encouragé, consolé par une force divine.

On dit cela comme un acte de reconnaissance envers Dieu, comme une action de grâces. Et ce témoignage a une incroyable portée de conviction et d'ascendant sur les âmes.

Et non seulement le besoin de témoignage est cette expansion naturelle, cette expression sociale des émotions religieuses. Mais parfois, le témoignage lui-même apparaît comme un moment d'une apologétique, comme une pièce d'une exposition systématique de la foi chrétienne par exemple. Et le témoignage, apportant des expériences personnelles et vécues, sert à attester la vérité des paroles que l'on prononce, à renforcer la crédibilité d'une démonstration religieuse. Ainsi le Père Gratry⁽⁹⁾ :

« Il me semblait qu'en renonçant à tout... je gagnais Dieu, la bonté, la lumière, la liberté; et que je recevais en échange le pouvoir de propager la vérité...

» ... Je fis vœu de ne jamais devenir riche, de ne jamais

(8) Cf. H. Bois, *Le témoignage*, Montauban, 1903; Th. Ruyssen, Le problème de la personnalité dans la psychologie religieuse, *L'année psychologique*, 1912, t. 18, p. 460 et s.; P. Archambault, *Idéal et action*, Paris, Le Semeur, janv.-févr. 1923, p. 201, etc.

(9) A. Gratry, *Les sources*, édit. Lainé, Paris, 1876, p. 266-267.

avoir qu'un but, et de ne posséder qu'un bien, la vérité, et, s'il se pouvait, la justice.

» Vous comprenez pourquoi je vous dis cette histoire. C'est pour vous montrer, si je puis, comment il faut, au début de la vie, savoir d'abord se mettre en liberté... et garder toutes ses forces pour chercher l'unique nécessaire et l'unique vie permanente et féconde.

En outre, je sais qu'il existe... un certain nombre d'hommes de cœur... J'ai voulu, en me faisant connaître à eux... dans l'intention droite et bonne qui, depuis ma jeunesse, a dirigé ma vie, j'ai voulu qu'aucun de ces hommes ne pût douter de mon point de départ et de mon but. »

Ce souci de raconter son histoire d'âme aux « hommes de cœur, dont la raison est développée, qui aiment, en effet, la justice et veulent se dévouer à son triomphe » ; ce désir de leur apporter un témoignage qui les touche, qui les émeuve, et les amène à la même foi et à l'obéissance du même Dieu ; cette ambition de conquête, n'est-ce point l'apostolat ? Au fond de l'apostolat il y a un double amour, une double vocation : l'amour de Dieu et l'amour des âmes, le service de la divinité et le service des hommes. Et devant les difficultés, les luttes et les souffrances, l'apôtre continue sans découragement à rendre son témoignage, car son œuvre le dépasse lui-même et parce qu'il y apporte toute l'ardeur de sa foi et toute sa sympathie humaine⁽¹⁰⁾.

« Pour ce qui me concerne, disait le grand missionnaire Livingstone aux étudiants de Cambridge en 1857, je n'ai jamais cessé de me réjouir d'avoir été appelé par mon Dieu à un tel service. On parle du sacrifice que j'ai fait en allant passer une partie de ma vie en Afrique. Peut-on appeler sacrifice un minime acompte sur une dette que nous n'éteindrions jamais ? C'est un sacrifice alors qui apporte sa récom-

(10) Cf. Lucie Félix-Faure-Goyau, *Choses d'âme*, Paris, Perrin, 1914 ; H. Devaux, *La vie intérieure*, Bordeaux, imp. Durand ; S. D. Gordon, *Simples entretiens sur la puissance spirituelle*, trad. Meylan, Dieulefit, édit. « Le matin vient », 1928, etc.

pense lui-même, dans une activité salubre, dans le sentiment de bien faire, dans la paix du cœur et dans l'espoir de la gloire à venir. Repoussons ce mot. Ne dites jamais sacrifices, dites privilèges. »

Ainsi le témoignage fidèlement délivré, sans considération de sacrifices, entraîne le sentiment de bien faire et la paix du cœur. Mais lorsque les âmes répondent, se mettent à l'unisson affectif, acceptent la doctrine prêchée, alors c'est au cœur de l'apôtre la joie de la conquête.

La joie de la conquête. — C'est comme toutes les joies une exaltation, un mouvement de l'âme, une satisfaction, une euphorie, une tranquillité, un apaisement. Parmi les joies spirituelles, la joie de la conquête est une des plus douces et une des plus tonifiantes. Alors que l'insuccès, l'échec, paralysent certaines natures, les découragent, le triomphe, la conquête, le succès, procurent un élan, une élévation de tonus, une facilité merveilleuse⁽¹¹⁾.

Sans doute l'homme vraiment religieux ne s'enorgueillira pas de son triomphe. Au contraire, il lui sera parfois une occasion de retour sur soi-même et d'humiliation. Comme le dit François Mauriac⁽¹²⁾ :

« A mesure que les saints avancent dans la double connaissance de Dieu et de leur propre cœur, ils ont une vision si aiguë de leur indignité qu'ils s'abaissent, qu'ils s'anéantissent par le mouvement le plus naturel. Ce n'est pas assez de dire qu'ils croient être des misérables : ils le sont, en effet, et c'est leur sainteté qui leur en donne la claire vision. Ils voient dans la lumière de Dieu ce qu'est réellement l'homme, même sanctifié, et ils en ont horreur. »

Et cependant les saints et les apôtres connaissent et se

(11) Spinoza, *Ethique*, livre III, th. 11; F. Lefèvre, Une heure avec Georges Dumas, *Nouvelles littéraires*, 11 nov. 1933; H. Bois, *Joie et action*, Cahors, Coueslant. 1909.

(12) François Mauriac, La responsabilité du romancier, *Revue hebdomadaire*, 2 juin 1928, p. 21.

réjouissent de cette joie de la conquête des âmes. Elle est pour eux un sûr encouragement et une précieuse récompense. Et combien facilement ils s'associeraient à ces paroles d'Adolphe Monod⁽¹³⁾ :

« Comprenons-nous bien ce que vaut une seule âme, une âme immortelle ? Quelle joie, oh ! quelle joie pour celui qui la sauve de la mort ! Si, dans ce moment, par exemple, il m'était donné de convertir seulement un de ceux qui m'écoutent; s'il y avait ici une personne qui, persuadée par ce discours qu'elle ne peut trouver de bonheur qu'en Jésus, se donnât à lui sans réserve et sans partage; s'il se formait entre elle et moi cette relation spirituelle qui n'a pas de nom sur la terre, et qui unit l'homme converti à l'homme qui a été l'instrument de sa conversion, qui peut dire avec quelle joie nous nous souviendrions l'un de l'autre, même ici-bas, même avant que le jour vienne de nous rencontrer et de nous féliciter dans les tabernacles éternels. »

Ainsi la vie religieuse, dont nous avons suivi les hauts et les bas, les tristesses et les joies dans la relation de l'âme avec Dieu, ou dans la solidarité avec d'autres âmes, se complète dans l'action et dans la conquête d'autres âmes et trouve dans cette conquête une des pures joies de ce monde.

(13) Adolphe Monod, *Sermons*, Paris, Delay, 1844, t. II, p. 172-173.

DEUXIÈME PARTIE

CONFRONTATIONS

DE LA VIE RELIGIEUSE INTÉRIEURE

AVEC LES PROCESSUS PATHOLOGIQUES

Nous nous sommes efforcé, dans les chapitres qui précèdent, d'exposer les principaux aspects psychologiques de la religion, les formes sentimentales que l'on retrouve le plus souvent, quand on étudie, en psychologue, la vie religieuse des individus. Nous nous garderions de croire que cette exposition soit complète ou approfondie. Nous ne pouvons pas nous flatter de n'avoir laissé dans l'ombre aucune forme de quelque importance. Comme aussi il se peut que certaines de nos divisions soient un peu factices et injustifiées. Mais, quoi qu'il en soit, nous croyons avoir suffisamment indiqué de quels états d'âme s'occupait habituellement la psychologie religieuse.

Or, dans l'ensemble, nous nous sommes tenu à des formes courantes, et nous n'avons point recherché les dévotions exceptionnelles ou les déviations pathologiques. La religion dont nous avons parlé est, si l'on peut dire, une religion moyenne. D'une part, nous ne l'avons pas trop rationalisée. Et, d'autre part, nous avons évité ce parti pris de ne choisir comme manifestations religieuses typiques que des comportements nettement pathologiques.

Si nous avions cherché à soutenir cette thèse que la vie religieuse n'est pas réductible à un état pathologique de l'esprit, évidemment nous nous serions fait la part belle en

généralisant, comme nous l'avons fait, les formes sentimentales dont nous parlions, et en n'offrant guère que des formules moyennes. Mais, dès l'abord, nous étions parti de ce principe qu'une chose qui présente une telle stabilité d'organisation, une telle continuité dans le temps, une telle possibilité d'action intérieure et extérieure, ne peut manquer de comporter en soi quelque élément de réalité et de vérité (1).

Cependant, avant de passer à une comparaison de la pathologie mentale avec certaines formes de vie intérieure, nous voulons faire justice de cette vue systématique qui voudrait réduire la vie religieuse à une névrose individuelle ou collective. Peut-on l'imputer réellement au compte de la psychanalyse de Freud, ou bien est-ce une tendance qui n'a point trouvé d'interprète dogmatique ? Toujours est-il que Régis et Hesnard semblent bien indiquer quelque tendance analogue dans la psychanalyse (2) :

« Dans le développement d'une religion, la psychanalyse voit une genèse psychologique jusqu'à un certain point comparable à celle de la psychonévrose. La religion en possède les grands caractères : la façon de s'exprimer et de se réaliser, les tendances glossolaliques, la finalité foncière, les complexes parentaux. La religion serait — en ce qui concerne son contenu affectif — une sorte de névrose collective et ayant perdu par là même son caractère pathologique, comme la névrose est une sorte de religion individuelle. »

Nous ne contesterons point que certaines formes de religions individuelles atteignent le pathologique et qu'elles décèlent un état névropathique. Mais est-il possible de généraliser, et parce qu'on trouve dans les processus psychologiques de la névrose et dans ceux de la religion des analogies indéniables, d'en tirer cette conclusion que la religion

(1) V. *supra*, p. 3.

(2) Régis et Hesnard, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses*, 3^e éd., Paris, Alcan, 1929, p. 202.

serait une sorte de névrose collective, ayant perdu par là même son caractère pathologique ? En vérité qu'est-ce qu'une névrose qui n'aurait pas un caractère pathologique ? Et, encore que nous rejoignons la thèse de Ch. Blondel sur la conscience morbide qui, « échouant à se socialiser, s'immobilise ou se débat dans le psychologique pur », et est « impuissante à s'épanouir valablement dans l'expérience collective » (3), peut-on dire réciproquement que la socialisation, la collectivisation, si l'on peut dire, de processus névropathiques, leur ôte leur caractère morbide ?

L'erreur freudienne, si freudienne elle est, consiste à croire pathologiques tous les processus psychologiques que l'on retrouve dans les névroses ; et, d'autre part, de conserver pour eux le même qualificatif de pathologique quand on les reconnaît dans d'autres domaines que celui de la névrose.

Et pourtant, comme nous l'indiquions précédemment (4), il n'est point de domaine de l'activité humaine qui ne comporte des facteurs psychologiques irrationnels, l'instinct, l'intuition, l'inspiration, le rêve, et même l'hallucination. Ainsi, dans ses remarques sur l'action, Bernard Grasset affirme :

« C'est une erreur de croire que la décision découle de l'examen des faits et des circonstances, comme dans un syllogisme la conclusion des prémisses. La décision échappe à ce déterminisme : c'est la voix de l'instinct. On ne saurait pas plus la justifier qu'on ne réussirait à démontrer l'évidence. » (5).

De même, Pierre Mille, citant cette parole de Joseph Conrad : « Ce ne sont pas les clairvoyants qui mènent le monde. Les grandes actions s'accomplissent dans un chaud et bienheureux brouillard mental », ajoute :

(3) Ch. Blondel, *La conscience morbide*, Paris, Alcan, 1913, p. 316.

(4) V. *supra*, p. 38.

(5) Bernard Grasset, *op. cit.*, p. 31.

« Je pense surtout à Cromwell qui, dit-on, était capable, en Conseil, de parler six heures sans que personne comprît rien à ce qu'il voulait dire, pas même lui peut-être, mais qui, toujours, comme par vision, inspiration, prenait dans un instant la décision qu'il fallait, la plus forte ou la plus subtile. »⁽⁶⁾.

Dans le domaine de l'invention scientifique, il y a aussi, comme Ch. Nicolle l'a bien vu, un élément qu'on peut appeler intuitif⁽⁷⁾. Et pour ce qui concerne l'art, Freud lui-même en a bien constaté les procédés symboliques et l'espèce d'hallucination éveillée qui préside à la création littéraire, par exemple⁽⁸⁾.

Mais alors, la question qui se pose à l'heure actuelle, ce n'est point de savoir ce qui est pathologique, mais bien ce qui est normal. La psychologie pathologique classique et la psychanalyse ont fait faire de grands progrès à notre connaissance du moi inconscient. Et, si on ne veut pas n'avoir qu'une vue unilatérale et fausse de l'activité psychique de l'homme, l'œuvre urgente est d'établir des critères du normal. Une sorte de déformation professionnelle des psychopathologistes, qui a sa répercussion dans la société environnante, aboutit, ou à faire accepter comme normaux des états morbides, ou à prendre pour pathologiques les actes psychologiques les plus ordinaires. C'est pourquoi la psychologie se doit non seulement de constater les faits, mais d'être, en un sens, normative, et capable de jugements de valeur.

Or, le problème n'est pas facile, car, quel est le rapport du normal au pathologique ? Selon le principe directeur de Claude Bernard-Ribot⁽⁹⁾, il y aurait entre le normal et le

(6) Pierre Mille, Sur Joseph Conrad, *Nouvelles littéraires*, 2 nov. 1929.

(7) Charles Nicolle, *Biologie de l'invention*, Paris, Alcan, 1932.

(8) S. Freud, *Essai de psychanalyse appliquée*, trad. Marty et Bonaparte, Paris, Denoël et Steele. Cf. le compte rendu de cet ouvrage par E. Jaloux dans les *Nouvelles littéraires*. Cf. aussi François Mauriac, *Le romancier et ses personnages*, Paris, édit. R.-A. Corrèa.

(9) Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 62-63.

pathologique une identité foncière, ou, si l'on préfère, il n'y aurait entre eux qu'une différence, non de nature, mais de degré. Et Ribot, recherchant des caractères qui servent de marques pathologiques pour distinguer le sain du malade, dans l'ordre affectif, adopte à la suite de Féré ces critères : réaction anormale par excès ou déficit; disproportion apparente entre la cause et l'effet; chronicité, c'est-à-dire que l'effet se prolonge outre mesure.

Quoi qu'il en soit de ces critères, dont nous aurons probablement à nous servir plus loin, il reste que, pour certains auteurs, il n'y a qu'une différence de degré entre le normal et le pathologique... Au contraire, Ch. Blondel⁽¹⁰⁾ considère la conscience morbide comme un phénomène *sui generis* :

« Comme une réalité psychologique originale, irréductible à celle dont nous avons l'expérience et que nous ne pouvons par conséquent songer à reconstituer, en partant de la conscience normale, de ses états et de ses démarches. »

Cette revendication de Blondel ne manque pas d'une certaine vérité. Mais, au fond, pour notre propos, l'important est moins de résoudre cette question, un peu théorique, du rapport du normal au pathologique, que de faire un effort de recherches séméiologiques et diagnostiques, en comparant certains aspects de la vie religieuse intérieure avec certains syndromes de la pathologie mentale⁽¹¹⁾.

(10) Ch. Blondel, *op. cit.*, p. 247.

(11) Cf. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J.-B. Baillière, 1868; Broussais, *Commentaires des propositions de pathologie*, Paris, Delaunay, 1829; Id., *Cours de pathologie et de thérapeutique générales*, 2^e éd., Paris, J.-B. Baillière, 1834; G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, 1007-1067.

DES ANALOGIES THERAPEUTIQUES

Entre la religion et la psychiatrie, il y a de singulières analogies thérapeutiques. Nous voulons dire que bien des attitudes intérieures prescrites par la religion, bien des « vertus » chrétiennes et des actes de piété peuvent être envisagés, non seulement dans un sens théologique, mais aussi dans un sens de cure d'âme, d'hygiène spirituelle, de psychothérapie. Il y a longtemps en effet que l'on s'est avisé de la valeur psychologique certaine de la confession auriculaire, de la direction de conscience, de l'emploi du chapelet, de la forme liturgique, sans parler des cérémonies collectives, des chants, des prières et de la pratique sacramentaire. Nous en avons parlé nous-même, il y a quelques années, à propos des phénomènes de suggestion (1).

Certaines religions même, comme le bouddhisme, apparaissent moins comme une préoccupation de la divinité que comme une sorte de technique psychologique pour échapper à la loi de l'incessant renouvellement des choses et à la souffrance, par la suppression du désir. Autant qu'on en peut juger, les « nobles vérités » de la religion bouddhique ont-elles une autre apparence que celles de successives étapes dans une médication psychique ? Réclamer la compréhension, l'effort de connaissance, l'étude de la doctrine; demander une exacte disposition du corps et de l'âme, la droiture, la rectitude, la correction morale; prescrire le recueillement, la contemplation, la méditation : telles sont les exigences du bouddhisme. Mais ces exigences ne se comprennent que comme des moyens pour arriver à supprimer la

(1) Cf. H. Rey Lescure, *Expérience religieuse et suggestion. Essai de psychologie expérimentale normale et pathologique*, Montpellier, 1922.

souffrance et atteindre cette béatitude et cette euphorie qu'est le « nirvana » (2).

Quoi qu'il en soit, nous voudrions indiquer comment, dans la religion chrétienne en particulier, bien des prescriptions spirituelles ont une valeur psychothérapique. Ainsi certaines d'entre elles peuvent être considérées comme des procédés de liquidation, d'autres comme des procédés d'augmentation du ton psychologique, d'autres comme des procédés de direction morale. Encore qu'on puisse présenter ces techniques dans un ordre différent, nous parlerons successivement des techniques de liquidation; des techniques d'augmentation et des techniques de direction.

(2) Cf. A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, Fischbacher, 1879; Nathan Soderblom, *Les religions*, Foyer solidariste, 1911; Oldenberg, *Le Bouddha*, Paris, Alcan, etc.

CHAPITRE PREMIER

LES TECHNIQUES DE LIQUIDATION

La psychanalyse nous a familiarisés avec la notion de liquidation des souvenirs traumatiques. Tel événement de l'enfance ou de l'adolescence, en général d'ordre sexuel, a provoqué un choc, un trouble de la personnalité tout entière, avec crainte, angoisse, remords. Puis, le souvenir de ces traumatismes moraux s'est atténué en partie; il a été refoulé dans le moi subconscient. Mais là, il continue à agir, à empoisonner en quelque sorte l'existence psychologique de l'individu. Il pèse, invisible mais toujours présent, sur les déterminations les plus secrètes de la conscience; il gouverne les gestes et les attitudes. Et c'est ainsi que, refoulé, le souvenir traumatique est capable de provoquer des symptômes névropathiques. Il est le facteur étiologique, la cause déterminante de la névrose. C'est pourquoi la méthode cathartique de la psychanalyse, ses procédés de purification et de redressement, consisteront d'abord à découvrir et à ramener à la lumière du conscient ce qui a été refoulé dans l'inconscient, et à transformer, à sublimer, ou à faire disparaître ces souvenirs, ces tendances, ces désirs, qui étaient une cause de trouble et de névrose.

Avec les prescriptions spirituelles dont nous parlions plus haut, la situation est assez différente. D'abord, les processus psychiques qu'elles cherchent à liquider ne sont pas obligatoirement des souvenirs, même des souvenirs traumatiques ensevelis dans l'inconscient. Et, d'autre part, on ne voit

pas que la sexualité y soit en jeu, autant que la psychanalyse nous le laisserait entendre. En réalité, elles répondent à des préoccupations immédiates ou lointaines, à des conditions de fait, à un trouble de l'âme, dont les causes peuvent être tout à fait conscientes. Et elles en opèrent une sorte de liquidation, une résolution des conflits intérieurs (1).

En effet, voici, par exemple, un débat de conscience entre une conviction religieuse, une vocation particulière, et, d'autre part, des habitudes, des ambitions, des intérêts. Qu'il n'y ait que deux termes relativement simples : un ordre et un intérêt; ou qu'il s'agisse de deux ou plusieurs complexes de tendances, de pensées, de sentiments, il y a toujours un trouble de la personnalité, un conflit dans lequel la volonté est, la plupart du temps, incapable d'apporter une solution d'autorité, et qui ne peut s'apaiser que par l'abandon, le renoncement, le sacrifice de l'un des deux termes.

Le sacrifice. — Mais faut-il définir le sacrifice comme un acte d'abandon, de renoncement, de résignation, comme une acceptation, un consentement, une obéissance ? Oui; mais tout cela ne rend pas compte de cette intensité d'émotion, de cette puissance de transformation, de conversion, de renouvellement qu'est le sacrifice. Et si nous disons que le sacrifice déboude en quelque sorte le flot de la grâce et de la vie spirituelle; qu'il ouvre les écluses de la vie surnaturelle; qu'il est la condition de la renaissance, de la résurrection, avec ces expressions nous aurons signifié cette sorte de mouvement de bascule, cette pesée sur l'avenir, sur la destinée et sur l'âme, cette culbute de nos anciennes positions, cette radieuse effervescence qui paraît précédée d'une amputation.

(1) Cf. P. Janet, *La médecine psychologique*, Paris, Flammarion, 1923, chap. 2; S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. Jankelevitch, Paris, Payot, 1922; Ch. Blondel, *La psychanalyse*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, mai-juin 1922, p. 234-237; P. Janet, *Rapport sur la psychanalyse*, Congrès international de médecine de Londres, 1913, etc.

C'est justement l'erreur de la majorité de ne voir dans le sacrifice que le premier moment, celui de l'amputation, du désistement, cette espèce de suicide, de mort préliminaire, alors que le sacrifice ne se comprend qu'en fonction du second terme : le renouvellement, la joie et la possession de l'absolu; et que seul ce dernier terme, l'espoir de la résurrection, du triomphe, de la joie absolue, est capable de nous faire supporter l'agonie morale, la douleur, les souffrances du premier moment.

C'est là le paradoxe formidable du sacrifice, c'est qu'il est l'aspiration à ne pas mourir se réalisant par la mort. C'est là l'irrationnel du sacrifice, c'est qu'il commence par la croix pour s'achever en triomphe. Ainsi écrivait Alexandre de Faye, dans une lettre du 14 novembre 1915 (2) :

« ... Et puis mon âme est transportée d'un religieux enthousiasme devant la beauté du sacrifice. Avant la guerre, j'avais été déjà appelé à faire de très douloureux sacrifices et j'avais senti que c'est par eux que l'on conquiert la liberté. Mais quand on a fait le sacrifice de sa vie entièrement, sincèrement, oh ! combien l'on se sent près de Dieu; oui, comme l'on sent que rien, ni la vie, ni la mort, rien ne peut nous séparer de son amour. »

Mais faire ainsi le sacrifice de sa vie pour la patrie, et rattacher ce sacrifice à des valeurs religieuses, c'est évidemment un cas qu'on peut qualifier d'extrême, et c'est un cas de psychologie normale. Dans le courant de l'existence ordinaire, le sacrifice s'attache à des actes moins héroïques et moins définitifs. Pourtant il faut remarquer que toujours le sacrifice est un acte de totalité, c'est-à-dire qui ne comporte ni réserves, ni arrière-pensées, et qui réclame l'engagement de la personnalité tout entière dans l'abandon, dans le renoncement (3).

Aussi bien, on pourrait réduire toute la psychologie du

(2) *Lettres d'Alexandre de Faye*, imp. Coueslant, Alençon, 1920, p. 22.

(3) J.-J. Gourd, *Philosophie de la religion*, Paris, Alcan, 1911, p. 120.

sacrifice à la notion de conflit psychique et de barrage de la volonté. Le sacrifice résout le conflit en brisant cette tension mal dirigée de la volonté, en lui donnant un cours régulier parce qu'unique. Il appelle des forces inconscientes plus ou moins refoulées, des éléments moteurs qui constituent une nouvelle attitude⁽⁴⁾. C'est pourquoi il y a dans cette libération psychique, dans cette liquidation de préoccupations, une source d'apaisement et de joie⁽⁵⁾.

Le pardon. — Il en est de même avec le pardon, encore que nous ne parlions que du pardon que l'on donne et non de celui qu'on reçoit.

La religion chrétienne prescrit le pardon des offenses. Elle le considère comme la condition préliminaire au pardon de Dieu. Mais du point de vue de la psychothérapie, le pardon est également une possibilité de libération et de joie.

En effet, examinons le sentiment de l'offense, d'une offense que nous nous serions refusé à pardonner. Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur ce que c'est qu'être offensé, qu'être victime d'une offense : c'est subir une atteinte à nos biens matériels ou spirituels. Être lésé dans ses droits à un héritage, à une place, à un avancement; être basement calomnié, traité avec malveillance; être touché dans son amour-propre, dans son honneur, dans sa réputation : c'est toute la personnalité qui en ressent une souffrance, la souffrance de l'offense reçue.

Que si l'on ne pardonne point l'offense, si on ne se libère pas de celle-ci par le pardon, elle exerce en nous une action déprimante, une action de trouble, de malaise, et peut-être d'agitation intérieure. Non seulement l'offense non pardonnée peut susciter un désir de vengeance, le désir de causer un préjudice à l'offenseur; ou encore il en peut rester une amertume, un mépris envers l'offenseur, une défiance géné-

(4) Cf. Ribot, *Le vie inconsciente et les mouvements*, Paris, Alcan, 1914, chap. I : « Le rôle latent des images motrices », p. 1-43.

(5) Cf. Ch. Bost, *L'hygiène mentale*, 3^e éd., Paris, Fischbacher, 1930, p. 65.

rale, un aigrissement du caractère. Mais dans certains cas, l'offense agit en nous comme un choc, comme un traumatisme moral, dont le retentissement exerce une disjonction, un bouleversement, un empoisonnement du moi. Elle devient l'objet de préoccupations obsédantes. Et, continuellement présente à l'arrière-fond de la conscience, elle trouble les joies les plus légitimes et les plus beaux élans.

Et ce sont, en nous, des conflits difficiles à apaiser : conflit entre notre bonne volonté, notre générosité naturelle et notre amour-propre, notre ressentiment, notre orgueil; conflit entre notre idéal, nos principes religieux qui commandent l'amour et le pardon des offenses, et notre attitude de défiance, de mépris, de désir invouable de vengeance. Et ainsi, celui qui ne sait pas pardonner les offenses est malheureux, triste, préoccupé, pessimiste. L'offense non pardonnée est en lui comme une obsession, comme un poids et comme une angoisse.

Alors le pardon apparaît comme une libération, comme une liquidation, comme une guérison du traumatisme. Il est une pacification de l'âme, une création de joie (6).

Aussi, parlant de cette joie du pardon, G. Frommel déclare :

« ... Elle est exultante, vive, pure, radieuse. Elle luit dans le cœur qu'elle éclaire comme un soleil levant. Il n'y en a pas de plus nobles. Elle compense et au-delà le difficile labeur qu'a coûté la remise de la faute. » (7).

Une telle joie s'apparente à celle du sacrifice. Elle nécessite, au préalable, un effort, un acte de renoncement. Mais

(6) Cf. Dr G. Liengme, *Psychothérapie et vie spirituelle*, *Foi et vie*, 1^{er} et 16 oct. 1927, 1^{er} et 15 janvier, 1^{er} et 15 mars, 16 avril 1928; Dr E. Magnin, *La psychothérapie*, *Foi et vie*, mars-avril 1924; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même. Les grandes lois*; Id., *L'obsession et le scrupule*, Paris, Perrin; L. Perrier, *Les obsessions dans la vie religieuse*, Montpellier, 1903; Dr L. Perrier, *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique?* Paris, Fischbacher, 1912.

(7) G. Frommel, *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ*, imp. Attinger, Neuchâtel, 1903, p. 34.

en cet acte, où la personnalité morale tout entière se donne, s'abdicque, se décide et s'unifie, se produit une libération⁽⁸⁾.

La repentance. — A côté du sacrifice et du pardon, nous placerons, parmi les techniques de liquidation, la repentance.

On peut considérer la repentance, soit en ce qui concerne son contenu moral et spirituel, soit en tant que mécanisme psychologique. A ce dernier point de vue, la repentance est aussi un changement d'attitude, et, déjà, pour employer une expression très juste, une conversion.

On pourrait, avec A. Vinet, distinguer la repentance et le repentir, et dire que :

« Le repentir est littéralement le retour que fait l'âme sur elle-même pour se punir d'une faute qu'elle a commise; c'est une peine, un châtiment qu'elle s'inflige intérieurement; c'est le contre-coup naturel, la réaction du péché dans une conscience qui a conservé le sentiment de ses devoirs et de sa destination. »⁽⁹⁾.

Ainsi le repentir serait comme le regret d'avoir fait ou de n'avoir pas fait tel acte déterminé; tandis que la repentance serait le regret de nos péchés, d'un état de péché, le regret d'un état moral considéré comme mauvais.

Quoi qu'il en soit de cette distinction entre la repentance et le repentir, on peut définir la repentance comme un retour sur soi-même, comme un rappel à la mémoire d'un acte passé et que l'on condamne, comme la reconnaissance de la faute. Mais c'est, en même temps, un acte présent, une sorte de mobilisation de la volonté, du sentiment et de notre faculté de jugements moraux, en une contrition, en une répudiation, en une expulsion, en une libération.

Pour qui connaît le caractère psychiquement destructeur,

(8) Cf. Charles Bois, *De la valeur religieuse du surnaturel*, Toulouse, Société des livres religieux, 1866, p. 39.

(9) A. Vinet, *Discours sur quelques sujets religieux*, 5^e éd., Paris, 1833, p. 423.

obsédant et angoissant de la faute, notamment chez les scrupuleux; dont la conscience s'exagère indéfiniment des peccadilles, la repentance est le mouvement de l'âme par lequel on doit, non pas seulement regretter, mais changer de dispositions intérieures, et, s'il y a lieu, changer de conduite. Et ce changement, qui s'accomplit dans une décharge d'énergies émotionnelles, ou, si l'on préfère, par une sorte de déclenchement et de mise en place de forces autrefois mal dirigées, provoque un sentiment de dégagement et de liberté, c'est-à-dire une joie.

La confession. — Il en est de même de la confession. On sait quel rapprochement s'impose facilement à l'esprit, entre la confession et la méthode cathartique de la psychanalyse. Régis et Hesnard la signalent en ces termes :

« On a souvent rapproché la cure psychanalytique de la confession religieuse. En réalité, l'analogie est très superficielle, la psychanalyse présentant (au point de vue affectif seulement) cette différence avec la confession qu'elle est beaucoup plus prolongée et plus pénétrante : aussi est-elle moins traumatisante pour les grands névropathes. (La plupart de nos clients catholiques n'avaient jamais confié au confesseur qu'une partie infime de leurs motifs de remords et d'angoisse : la partie consciente.) Car la confession est un aveu suivi de refoulement inconscient, tandis que la confession éclairée par la psychanalyse aboutit à une répression mentale consciente d'elle-même⁽¹⁰⁾.

Nous ne pensons pas que ce rapprochement de la méthode psychanalytique avec la confession soit aussi superficiel qu'Hesnard veut bien le dire. Sans doute la confession n'a pas un caractère aussi systématique et aussi méthodiquement approfondi que la technique de Freud, surtout s'il s'agit de la confession auriculaire obligatoire et, si l'on peut

(10) Régis et Hesnard, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses*, Paris, Alcan, 3^e éd., 1929, p. 206. Cf. aussi Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 290 et s.

dire, en série. Mais, entre les mains de directeurs de conscience expérimentés, la confession apparaît comme un instrument admirable d'examen intérieur et de thérapeutique spirituelle.

Et d'abord il faut tenir compte du besoin de se confesser. Quelque chose pèse sur le cœur : une faute, une insatisfaction, une déception, un malaise quelconque. Mais ce malaise est attristant, angoissant, douloureux. Inavoué, il est une cause de trouble de la personnalité, de stérilité et de maliaçon dans l'action, de dépression morale et d'inquiétude. Certaines personnes désirent se confesser, avouer. Et l'on sait combien certaines catégories de malades déprimés, non seulement aiment à se raconter, mais à se débarrasser auprès d'une âme compatissante de leurs soucis.

Mais dans bien des cas on ne sait pas ou on ne veut pas se confesser. Il y a résistance à la confession, refoulement volontaire ou involontaire. Pourtant, quand la difficulté d'avouer est vaincue, quand le confesseur, prudemment et impitoyablement, arrive à mettre au jour la préoccupation « névralgique », cette extraction, cet éclaircissement, amène un soulagement, une rémission, une liquidation.

Cependant il est juste d'ajouter que, pour que la confession soit pleinement efficace, elle doit être aussi complète et aussi profonde que possible. On s'efforcera de procéder à une sorte de nettoyage mental. Et la confession se terminera par cet acte de conclusion, de terminaison, qu'est le pardon ou l'absolution. La pratique du confesseur rejoint bien, au moins partiellement, l'acte du thérapeute analyste, ou, plus simplement, du psychiatre compétent (11).

La résignation. — Outre le sacrifice, le pardon, la repentance, la confession, nous parlerons encore de la résigna-

(11) R. de Saussure, *Remarques sur la technique de la psychanalyse freudienne. L'évolution psychiatrique*, Paris, Payot, 1925, p. 38-39. Cf. aussi E. Claparède, *Int. de la psychanalyse de S. Freud*, trad. Y. Le Lay, Genève, Sonor, 1921, p. 8 et s. Cf. Dr M. de Fleury, *L'angoisse humaine*, Paris, Les Editions de France, 1924.

tion, parce que, elle aussi, est une technique de liquidation.

Elle est, à proprement parler, un acte de sacrifice. Elle implique un consentement, une acceptation, une abdication, une décision de renoncement.

Pierre Janet a bien montré, pour les psychasthéniques, l'extrême difficulté qu'ils ont à se résigner à l'impossible, c'est-à-dire à se résigner à ce que notre volonté ne saurait changer. Mais il n'y a pas que l'impossible qui nécessite une résignation. Bien des préoccupations de la vie, des situations embarrassantes et pénibles, des souvenirs douloureux, des échecs et des amertumes, ne trouvent de solution et de guérison que dans une sage résignation. Mais la résignation n'est pas un laisser-aller, une acceptation paresseuse et lâche. Comme le dit Ch. Wagner ⁽¹²⁾ :

« La vraie résignation prend la vie telle qu'elle est comme inévitable point de départ. Mais elle commence aussitôt à la transformer. Je compare l'existence avec ses douleurs et ses difficultés à un champ à défricher. L'être passif se couche dessus, le révolté s'y promène en maugréant. Nous autres, nous l'acceptons : en attendre un autre serait une illusion vaine; mais nous y mettons immédiatement la pioche et la charrue. »

Ainsi la résignation est un acte où la personnalité doit se transformer, où la volonté doit s'affirmer, où une véritable conversion doit intervenir. Elle est un acte difficile. Mais, quand il est accompli, il apporte un soulagement et une joie.

Telles sont les principales techniques de liquidation que la psychiatrie peut utiliser et dont la psychologie religieuse reconnaît la valeur. Mais, poursuivant notre recherche des analogies thérapeutiques, nous consacrerons le chapitre suivant aux techniques d'augmentation.

(12) Ch. Wagner, *L'ami*, Fischbacher, p. 190-191.

CHAPITRE II

LES TECHNIQUES D'AUGMENTATION

Avec les techniques d'augmentation, il ne s'agit plus de liquider des barrages, des obstacles, des résistances intérieures. Ce sont des techniques qui visent à augmenter le capital psychique, à relever le niveau mental, à mettre l'âme dans un état de plénitude, de paix, d'euphorie, de joie. Et ces joies ne viennent pas par dérivation et par une sorte de crise, mais par apport, venue de forces fraîches, dotation d'énergies spirituelles.

A ce point de vue nous examinerons successivement diverses attitudes ou actes, qui sont recommandés comme ayant une valeur religieuse, des actes qui font partie de la pratique chrétienne la plus courante. Et nous montrerons qu'ils ont pour résultat, sinon pour but conscient et délibéré, une augmentation de puissance, de sérénité et d'harmonie intérieure. Et c'est ainsi qu'ils peuvent être comparés aux procédés de la psychothérapie pour rehausser le tonus vital et améliorer le psychisme anxieux ou déprimé de certains malades. Nous traiterons donc de ce qu'on appelle généralement les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité, puis de la prière, du culte et de la pratique du sacrement.

La foi. — Que la foi soit une puissance immense, capable de miracles et d'actes surhumains, c'est ce que nul ne conteste. L'importance de la foi est reconnue même dans des domaines qui n'ont rien à faire avec la religion. Et la foi

lendrait à être considérée par beaucoup de personnes non point seulement comme une vertu religieuse, mais comme une qualité, une disposition particulière de la vie psychique, ou encore comme une sorte de don, de talent accordé à certains êtres privilégiés (1).

Mais traiter la foi comme quelque chose qui se surajoute de l'extérieur ou comme un simple don naturel, c'est s'interdire de comprendre comment elle peut agir dans une âme déprimée comme une force de rehaussement psychique. Or, la question qui nous occupe est de savoir comment la foi peut augmenter les ressources nerveuses et mentales d'un individu et comment elle peut devenir en lui une telle puissance d'action et de satisfaction morale.

A propos de la foi, convenons de distinguer plusieurs termes, plusieurs éléments. D'abord, du côté de l'homme, la foi, c'est évidemment une adhésion de la personnalité tout entière, une pleine confiance, une acceptation, une certitude. Et nous avons déjà là une des explications de la puissance de la foi. Elle concentre toutes les forces psychiques sur un même objet. Au lieu de l'éparpillement, de la division intérieure, de l'indécision, qui n'amène que la fatigue, l'irrésolution, la stérilité dans l'action, la foi est un acte d'unification, parce que acte d'adhésion.

Mais la foi n'est pas une simple adhésion de soi-même à soi-même, encore que cette générosité envers soi-même, comme le dit Keyserling, soit d'une urgente nécessité (2). La foi est, théologiquement, une adhésion à une réalité qui transcende l'homme, réalité divine ou spirituelle qui se communique à lui, en force, en puissance et en certitude. Psychologiquement, on constate que la foi est en relation avec certaines doctrines et qu'elle enferme des notions pleines d'énergies intrinsèques. Fouillée parlait autrefois des idées-

(1) Cf. H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris, Alcan; G. Fulliquet, *Les expériences du chrétien*, Genève, Kundig, 1908, p. 190-203.

(2) Hermann de Keyserling, *La vie intime*, Paris, Stock, 1933.

forces. Il y a certaines notions, complexes de sentiments, d'idées et de commencements de mouvement, qui sont pour celui qui les considère, qui les contemple et adhère à elles, une source jaillissante de courage, d'enthousiasme, d'esprit de sacrifice, d'élan et de réconfort. Telles sont, par exemple, ces notions : le Royaume de Dieu, la Providence de Dieu, le service de Jésus-Christ, la vérité, la justice, la charité, etc.

Osera-t-on rapprocher la foi de certaines facultés psychiques ? Nous dirions que, contrairement à ce qu'on penserait tout naturellement, la foi participe à l'imagination, et aussi à la raison beaucoup plus qu'à la volonté. Le guérisseur E. Coué affirmait que ce n'est point la volonté qui mène les hommes, mais l'imagination⁽³⁾. Cette maîtresse d'erreur est aussi une maîtresse de vérité. Et la foi qui accumule tout ce potentiel imaginaire que contiennent ces notions religieuses dont nous parlions, et, d'autre part, concentrant en un faisceau toutes les virtualités d'une âme, est ainsi une formidable puissance.

La religion et la psychothérapie connaissent la valeur de l'acte de foi. Ici la volonté supplée en partie au sentiment et à l'imagination défaillants. Elle prépare la venue de la joie de créer et de servir. Réveiller la foi, encourager la foi, faire appel aux ressources de la foi, cultiver la foi, c'est aussi bien la tâche du psychothérapeute que du directeur de conscience⁽⁴⁾. Comme l'écrivait G. Frommel à l'un de ses correspondants :

« Suspendez-vous pas une foi active à l'immuable volonté du Père qui vous aime, qui vous veut à Lui et qui vous l'a dit en Jésus. Marchez comme voyant ce que vous ne voyez pas encore. C'est là la foi qui est exaucée, et par laquelle le monde est vaincu. Croire contre toute évidence, contre

(3) E. Coué, *La maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*. Nancy, 1921.

(4) H. Monnier, *Un prophète des temps nouveaux : Christophe Blumhardt, Foi et vie*, mars-avril 1933.

toute espérance, contre toute expérience; faire Dieu vrai, vraies ses promesses et vraie sa grâce, — et vous menteur — voilà le témoignage que Dieu attend de vous; voilà l'attitude à laquelle il répond, parce qu'elle Le glorifie. Qu'il vous en donne Lui-même l'esprit et la force, le vouloir et le faire. Et vous verrez de grandes choses, en vous et autour de vous. » (5).

L'espérance. — On n'a pas l'habitude d'insister sur l'espérance autant que sur la foi ou sur la charité. C'est à tort, croyons-nous. Car l'espérance est pour l'âme une attitude pleine de réconfort, de consolation et de promesses. Les médecins le savent bien qui encouragent leurs malades jusqu'à la dernière extrémité et laissent entrevoir toujours la possibilité de la guérison. Et les religieux vont plus loin : par delà le cruel passage de la mort, ils invoquent l'espérance d'une vie éternelle (6).

Il nous semble que si la foi est une adhésion, l'espérance est une attente, un recueillement actif. Une attente, c'est l'âme ouverte, « une disposition à l'accueil ». Quelque chose doit venir, doit se faire, quelqu'un viendra ! Et l'espérance, c'est cet attrait, et cette aspiration, cette projection en avant et cette persévérante confiance, ce désir dont on est certain qu'il trouvera sa réponse, cet élan vers le lendemain et vers l'avenir, cette ardeur secrète, qui s'amplifie de tous les biens que l'on imagine, des rassasiements dont on se réjouit d'avance, de l'idéal avec lequel on communique.

Telle est l'espérance; mais vers quoi est-elle dirigée, orientée ?

« Le sentiment d'une plénitude de vie possible, mais non encore obtenu, se laissait parfois entrevoir, puis revenait encore de plus en plus obsédant. Ah ! qu'une baie de jour s'ouvre enfin, criais-je, qu'elle éclate au milieu de ces per-

(5) G. Frommel, *Lettres et pensées*, Neuchâtel, Attinger, 1913, p. 113-114.

(6) Chanoine Touban, *La vie spirituelle*, Paris, Lethielleux, p. 497, t. I.

pétuelles représailles », écrivait André Gide dans *Les nourritures terrestres* (7). Est-ce vers cette « plénitude de vie », vers cette « baie de jour », vers la délivrance, le salut, vers Dieu, que l'espérance est tendue ? Assurément, dans la vie religieuse, l'espérance est une attente de Dieu, de ses promesses, de ses grâces, de son salut, une attente de la vie divine. Et tout cela indique un surcroît de vie, une élévation de puissance, une joie. Et ici encore nous retrouvons une valeur religieuse certaine, une « vertu théologale », qui est en même temps, pour le psychothérapeute averti, une valeur et un instrument technique pour transformer certains états dépressifs.

La charité. — Avec la charité que l'épître de saint Paul aux Corinthiens appelle là voie la plus excellente, nous découvrons une technique d'augmentation d'une extrême importance. Si la foi nous a paru impliquer une attitude d'adhésion, l'espérance une attitude d'attente, la charité nous apparaîtra essentiellement comme une attitude d'abandon. Disons tout de suite que nous ne parlons pas de la charité en ses manifestations extérieures, d'aumône, d'actes de dévouement, etc. Il s'agit de la charité en son fond intérieur, en son aspect psychologique fondamental, étant d'ailleurs entendu qu'il y a lieu, selon la tradition religieuse de l'église, de confondre la charité et l'amour.

Or, nous discernons dans la charité une attitude d'abandon. Nous avons parlé précédemment des techniques de liquidation, amenant la destruction de certains barrages intérieurs, la mise en liberté de certains complexes, la rupture de certaines préoccupations, de certains empêchements, la purification de certains « interdits ». Avec la charité, il y a aussi tout d'abord la détente, le relâchement, le désin-

(7) André Gide, *Les nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, 57^e éd., 1927, p. 28.

(8) Épître aux Corinthiens, I, chap. 12, v. 31.

téressement des préoccupations du moi, l'abdication et le « lâchage » de la volonté égoïste, la « purgation » de l'âme, l'évanouissement des refoulements.

Alors on atteint ce fond psychologique, où le « je » n'existe plus et où ne subsistent que les tendances altruistes, la sympathie, les sentiments tendres, les tendances idéales.

Dans sa lettre au Père Caffaro sur la comédie, Bossuet déclare ⁽⁹⁾ :

« Qui saurait connaître ce que c'est en l'homme qu'un certain fond de joie sensuelle, et je ne sais quelle disposition inquiète et vague au plaisir des sens, qui ne tend à rien et qui tend à tout, connaîtrait la source secrète des plus grands péchés. »

Ce « certain fond de joie sensuelle », cette « disposition » « qui ne tend à rien et qui tend à tout », n'est-ce point là comme une indication de ce fond psychophysiologique auquel nous faisons allusion, la « libido » en termes de psychanalystes ? Mais, dans le cas qui nous occupe, c'est-à-dire la charité, ce qui est personnel, égotiste et sexuel en est exclu ou est sublimé.

Ainsi, l'état de charité, c'est cet état où, après avoir touché ce fond psychologique de tendances, de sentiments tendres, etc., on s'y abandonne, on s'y « liquéfie », et on le laisse déborder à l'extérieur en actes désintéressés. La charité c'est bien cette sorte d'état de grâce où l'on est à la fois passif et actif, détendu et prêt à servir, dans une plénitude de patience, d'indulgence, de bonté, de douceur, d'humilité, de confiance, d'espérance, d'offrande et de don.

En ce qui concerne la charité comme technique d'augmentation, on se rendra compte que cette facilité, ce relâchement, cette plénitude, cette puissance, sont bien le signe qu'il y a dans la charité communication de forces secrètes,

(9) Bossuet, *Œuvres*. Cf. aussi *Discours sur l'acte d'abandon*; Id., *Instruction sur les états d'oraison*.

subconscientes ou divines si l'on veut, mais enfin forces relevant le niveau mental, et donnant à l'âme cette liberté, ce jeu, cette joie, par quoi elle peut se dilater, se réjouir et se sentir vivante.

La prière. — Nous présenterons des réflexions analogues au sujet de la prière, en la considérant comme une technique d'augmentation. Certes, au point de vue théologique, la prière est bien autre chose, et, comme le dit H. Bois à propos de la prière d'intercession⁽¹⁰⁾ :

« La prière d'intercession n'est pas un simple procédé psychologique par lequel notre âme se hausserait elle-même sur l'échelle de l'énergie et de la puissance, afin de devenir plus capable d'influer sur autrui. Non, il y a action positive de Dieu à côté de l'action positive de l'homme, de telle sorte qu'il y a pénétration intime et mutuelle de l'homme et de Dieu. »

Il n'empêche que la prière comporte bien ces actes de recueillement et de renoncement, cette aspiration vers une force ou une « Présence » qui apportent une élévation du tonus psychologique⁽¹¹⁾. Pour la prière, il faut faire taire le tumulte de nos pensées et de nos désirs; faire silence en nous, pour attendre, pour écouter; se repentir et s'humilier pour liquider nos « interdits »; contempler, adorer, et se consacrer pour se mettre en « communication avec l'Esprit » et éprouver une sorte de rafraîchissement de l'âme et de renouvellement intérieur. Et nul doute que la prière n'apaise, ne reconforte et ne transforme l'individu. Ainsi le grand acteur Mounet-Sully disait peu avant sa mort⁽¹²⁾ :

« Je n'ai jamais abordé la scène, aux grands moments d'action, sans prier. J'invoquais la Puissance qui s'occupe de ces choses-là. »

(10) H. Bois, *La prière d'intercession*, Paris, 1914, p. 13.

(11) J. Segond, *La prière*, Paris, Alcan, 1911.

(12) Cf. Wautier d'Aygalliers, *Un homme : Charles Wagner*, Paris, Fischbacher, 1928, p. 329.

Ou encore, comme le disait un prédicateur indou⁽¹³⁾ :

« Il se peut que nous ne changions pas les plans de Dieu par notre prière; mais l'homme qui prie est lui-même transformé et mis en harmonie avec le plan de Dieu. »

Leuba, dans sa *Psychologie des phénomènes religieux*, cite un document intéressant sur les effets bienfaisants de la prière et son influence pour relever le niveau mental⁽¹⁴⁾ :

« ... Je remarquais qu'après avoir prié avec ferveur, cette dépression était grandement soulagée et parfois même disparaissait complètement... Dans les milliers de cas que j'ai observés..., je n'en ai pas noté un seul où une prière un peu fervente n'ait pas été exaucée... par un accroissement de bonheur mental... La prière a pour résultat invariable d'élever le niveau de la joie mentale... »

A ces constatations psychologiques, il y aurait lieu, à propos de la prière, d'ajouter des remarques sur l'importance de la position du corps dans la prière. Il paraît, en effet, que l'agenouillement, par exemple, et l'inclinaison de la tête, doivent exercer une action psycho-physiologique importante. L'inclinaison de la tête amène-t-elle une circulation intracrânienne plus aisée ? un déplacement dans la statique des liquides intracrâniens ? S'agit-il d'une action d'origine cérébrale ou nerveuse ? Il est difficile de se prononcer. Mais on pourrait soulever une analogie avec la manœuvre de Ségoura, dans les états présyncopaux, par laquelle la flexion forcée de la tête en avant donne souvent de bons résultats. Un autre rapprochement pourrait être fait également avec l'attitude spéciale des « omphalopsyches », que la contemplation de leur nombril amène à une demi-hypnose, pleine de béatitude.

De toutes manières, il nous semble tout à fait légitime de voir dans la prière une technique d'augmentation du niveau

(13) Sadhou Sundar Singh, *Missionary Review of the World*, mars 1924.

(14) Digamma, *An Aspect of Prayer*, Oxford, B. H. Blackwell. Cf. J.-H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, trad. L. Cons., Paris, Alcan, 1914, p. 262-263.

mental, et comme une source de consolation et de joie. Il en est de même dans le culte.

Le culte. — Durkheim indique avec raison ⁽¹⁵⁾ :

« En fait, quiconque a réellement pratiqué une religion sait bien que c'est le culte qui suscite ces impressions de joie, de paix intérieure, de sérénité, d'enthousiasme, qui sont, pour le fidèle, comme la preuve expérimentale de ses croyances. »

Il est difficile de faire la part de chacun des éléments du culte qui concourent à provoquer dans les âmes ces impressions de joie, de paix intérieure, de sérénité, d'enthousiasme, en bref, une augmentation psychologique. Et d'ailleurs, le culte se manifeste en des cérémonies assez variables pour qu'on ne puisse le résoudre en une seule formule. Signalons cependant l'importance du lieu même où se déroule le culte, l'atmosphère de recueillement, de quiétude et de mystère des édifices religieux. Notons l'unisson psychologique, cette communion spirituelle des croyants, cette sorte d'« état de foule » religieux où la foi individuelle se multiplie. Relevons la force d'émotion intérieure qui vient du déroulement des liturgies, des chants, des prières; la puissance du discours religieux quand il est dirigé par « l'amour des âmes ». Enfin il ne faut pas négliger le silence dans le culte.

R. Will, dans une étude sur le culte mystique, montre bien la valeur du silence, qui est, chez les quakers en particulier, un élément constitutif du culte ⁽¹⁶⁾ :

« Le silence a trois aspects. Il est le silence de communion avec les frères, ensuite le silence d'attente, que le poète Lamb a appelé : « l'écluse du torrent le plus pro-

(15) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1911, p. 596.

(16) R. Will, *Le culte mystique*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, mars-avril 1924, p. 142-143. Id., *ibid.*, janv.-févr. 1924, p. 32-33, et mars-avril, p. 140-161. Cf. aussi Otto, *Das Heilige*; Heiler, *Das Gebet*, etc.

fond », enfin le silence de communion avec Dieu... Ce silence est la porte d'entrée qui mène en la présence de Dieu et à la communion avec lui. La paix de ce silence remplit l'âme de joie, de lumière et de forces. »

Faut-il tirer de là un rapprochement avec le silence du psychanalyste auprès de son client ? Sans doute; mais là le silence est employé au stade de liquidation, de confession, tandis que, dans le culte, il est essentiellement au stade d'apport, d'augmentation de forces psychologiques...

C'est ainsi que le silence, ou mieux, d'une manière généralisée, le culte tout entier, amène à un niveau affectif plus élevé, à une paix et à une joie plus ou moins durables. On comprend dès lors des « témoignages » comme celui-ci, de Tommy Fallot⁽¹⁷⁾ :

« Tout ce que je voyais, tout ce que j'attendais m'enveloppait, envahissant peu à peu les retraites les plus secrètes de mon être. J'étais délivré des incohérences de la vie quotidienne, les dissonances se fondaient en une harmonie supérieure, un grand calme se faisait, et mon âme, se dégageant des vulgarités d'ici-bas, prenait son vol vers les régions sereines de la paix profonde et de la lumière triomphante. »

Telle nous apparaît l'influence du culte comme technique d'augmentation. Et, pour en terminer avec cette question d'élévation psychique, nous parlerons encore du sacrement.

Le sacrement. — On pourrait définir le sacrement comme un acte religieux où un signe visible (l'eau, le pain, le vin, etc.) symbolise et communique réellement au fidèle les grâces invisibles qu'accorde le Saint-Esprit. Ou, pour parler avec Bossuet⁽¹⁸⁾ :

« Les sacrements de la nouvelle alliance ne sont pas seulement des signes sacrés qui nous représentent la grâce, ni

(17) Tommy Fallot, *L'art dans le culte*, *Revue du christianisme social*, 1920, p. 463.

(18) Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'église catholique*, édit. Silvestre de Sacy, Paris, Techener, 1864, p. 433.

des sceaux qui nous la confirment, mais des instruments du Saint-Esprit qui servent à nous l'appliquer et qui nous la confèrent en vertu des paroles qui se prononcent et de l'action qui se fait sur nous au dehors, pourvu que nous n'y apportions aucun obstacle par notre mauvaise disposition. »

Nous rappellerons pour mémoire que l'église catholique reconnaît sept sacrements, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. L'église protestante n'admet que le baptême et la sainte cène.

Quoi qu'il en soit, on peut considérer, dans le sacrement, un élément sensible, matériel, tangible, et, d'autre part, un élément spirituel, « la grâce » ou les grâces attachées au sacrement.

Or, justement, il nous importe d'indiquer qu'en dehors de toute notion théologique, ces « grâces » correspondent à une augmentation certaine du niveau psychique, à un relèvement positif des forces de l'âme, à un apport d'énergie, de liberté et de joie. Et comme le dit René Gillouin⁽¹⁹⁾ :

« A tous, elle confère un surplus de vie, d'énergie, de rayonnement. »

Essayerons-nous de définir ces grâces ? Communion avec Dieu et avec Jésus-Christ; participation à la vie surnaturelle; libération du péché, de la crainte, de l'anxiété; valeur de vérité, de réalité, de nouveauté et d'éternité conférée à la vie; joie de la consécration et de la sanctification; puissance de témoignage et d'apostolat et bien d'autres expressions encore qui marquent des « valeurs d'âme », des sentiments, des attitudes, des élans, des apaisements et des reconforts. Et l'on peut s'accorder avec Gonzague Truc, disant des sacrements catholiques⁽²⁰⁾ :

(19) Dr Charles Gillouin, *Journal d'un chrétien philosophe*, Paris, Nouvelle Librairie française, 1932, Introduction de René Gillouin, p. XIV-XV.

(20) Gonzague Truc, *Les sacrements*, Paris, Alcan, nouvelle édit., 1929, p. 182-183. Cf. aussi Pierre Charles, S. J., *La prière de toutes les heures*, Louvain, Museum Lessianum, 7^e éd., 1931; Jean Claude, *Discours touchant le véritable sens de ces paroles de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps, rompu pour vous »*, Réimp., Paris, Fischbacher, 1920.

« Ils ont porté l'idée du sacré au point le plus haut que nous sachions concevoir, ils y ont fait entrer la sensibilité la plus vive, ils ont usé de souples et tenaces ressorts. Ils ont exploité nos sentiments primordiaux : la crainte, le désir, l'orgueil et la soif de l'impossible absolu. Ils rassurent, devant l'épouvante de la mort; ils donnent la force; ils réparent la déchéance; ils promettent l'éternité. Et, pour accomplir ces tâches formidables, après avoir groupé toutes les énergies humaines, ils jettent dans le plateau favorable de la balance le poids de Dieu. »

Ainsi nous pensons avoir mis en évidence un certain nombre d'états ou d'attitudes religieuses, qui s'apparentent par leurs effets psychologiques à des techniques d'augmentation de la tension psychique; et par conséquent opéré un rapprochement avec les procédés de psychothérapie. Nous allons continuer cette recherche des analogies thérapeutiques par les techniques de direction.

CHAPITRE III

LES TECHNIQUES DE DIRECTION

La thérapeutique des maladies de l'esprit ne se réduit pas à la liquidation des complexes et des éléments hétérogènes du psychisme, ni à l'augmentation des forces morales et l'élévation du tonus vital. Elle met en œuvre tout un ensemble de procédés ou de techniques pour diriger le malade, lui éviter certaines dépenses nerveuses, l'encourager à certains efforts, le soutenir dans les actes difficiles. Ainsi, la psychothérapie ne négligera pas d'utiliser l'autorité et le prestige du médecin vis-à-vis du malade, et insistera auprès de celui-ci sur la nécessité de l'obéissance, de la soumission et de la confiance. De même aussi, les procédés de rééducation psychique ou de moralisation médicale peuvent être rangés, en partie, parmi les techniques de direction. Mais nous voyons que la vie religieuse ne néglige pas non plus cette question de la direction des âmes. La direction de conscience et la cure d'âme, la prédication, les exercices spirituels, apparaissent à la psychologie religieuse comme des techniques de direction. Nous examinerons tout d'abord l'obéissance.

L'obéissance. — Pour la théologie, l'obéissance est une vertu. Pour la psychologie religieuse, elle est une attitude, une disposition de l'esprit, qui se manifeste et s'extériorise en des actes d'obéissance.

L'obéissance consiste en une acceptation, une acceptation systématique d'ordres, un agrément donné à un conseil, une

approbation en acte, un consentement qui se traduit en gestes appropriés. Elle est vraiment une attitude, une position de la conscience.

Or cette attitude, cette disposition, le psychothérapeute, comme le directeur d'âme, la recommandent, la conseillent avec insistance. Elle représente pour eux la condition même de l'efficacité et de la puissance de leur direction.

En effet, on sait l'incroyable difficulté qu'il y a à faire exécuter certains actes relativement simples, à faire prendre une décision presque insignifiante à certains psychopathes (1). Les abouliques n'arrivent pas à vouloir. Mais d'autres malades semblent avoir un esprit de négativisme qui ne le cède en rien au négativisme des déments précoces. Ils ont une tendance évidente à faire le contraire de ce qu'on leur dit, à refuser les conseils les plus judicieux et les ordres les plus manifestement donnés dans l'intérêt de leur santé. Il y a un entêtement, qui marque sans doute une tendance à la fixité des idées et une insuffisance de puissance d'adaptation psychique, mais qui rend extrêmement pénibles la direction et le traitement de ces malades. Et pourtant ces mêmes malades éprouvent plus ou moins inconsciemment le besoin d'une direction, ainsi que P. Janet l'a montré à propos des psychasthéniques (2).

Alors, à ce besoin obscur d'être dirigé, l'obéissance répond comme si elle avait par elle-même une efficacité psychologique. Ou plutôt, concevoir l'obéissance comme une chose « bonne, utile et agréable à Dieu », indépendamment même des besoins qui sont en nous, c'est déjà se soumettre, se laisser diriger et faciliter ainsi beaucoup son existence, par une attitude d'obéissance à un principe, à une règle, à un directeur spirituel ou à Dieu. On est dirigé parce qu'on obéit. Il

(1) Cf. Dr R. Vittoz, *Traitement des psychonévroses par la rééducation du contrôle cérébral*, Paris, J.-B. Baillière, 3^e éd., 1921; P. Dubois (de Berne), *Les psychonévroses*, 1904; A. Thomas, *Psychothérapie*, Paris, J.-B. Baillière, 1912; Deschamps, *Les maladies de l'esprit et les asthénies*, Paris, 1919.

(2) P. Janet, *Obsessions et psychasthénie*, p. 408.

se trouve que se mettre dans une attitude de soumission en présence de l'« objet » religieux, c'est recevoir une direction, un appui, une approbation ou une désapprobation, une affirmation ou une négation; c'est se mettre en harmonie avec une « volonté »; c'est éviter l'inquiétude des recherches et c'est avoir devant soi une voie ouverte. Ainsi doit-on comprendre ces paroles d'E. Sautter ⁽³⁾ :

« Obéis-tu d'une obéissance joyeuse et prompte quand ton Dieu te dit : « Fais-le. » ? Obéis-tu quand il s'agit, non plus d'action, mais de soumission, laissant la seule résignation, l'acceptation de l'inévitable à ceux qui ne savent que se résigner, et comprends-tu qu'il y a plus et mieux à faire ? Il y a à entrer dans la pensée de Dieu, à faire de sa volonté la volonté, et à aimer alors cette volonté, quelle qu'elle soit. »

Mais l'obéissance, même l'obéissance à « la volonté de Dieu », n'est pas la seule voie dans laquelle la vie religieuse trouve à satisfaire ses besoins de direction, ou, plus encore, dans laquelle se révèle une discipline nécessaire aux âmes, une autorité capable d'informer et de réformer les esprits. Il faut naturellement parler ici de la direction de conscience.

La direction de conscience. — On sait suffisamment que la direction de conscience est l'art d'avertir et de conduire les fidèles parmi les difficultés de la vie spirituelle. Or celle-ci ne laisse pas de présenter des obstacles, des tentations, des incertitudes et des indécisions. C'est pourquoi on comprend, par exemple, les sages conseils de l'abbé Huvelin à Charles de Foucauld ⁽⁴⁾ :

« Il n'y a qu'un moyen absolument infaillible de connaître la volonté divine dans une question semblable; c'est la direction spirituelle : ouvrir pleinement votre âme à un directeur consciencieux, instruit, intelligent, intérieur, sans parti

(3) Edouard Sautter, *Simple méditations*, p. 134.

(4) Cf. René Bazin, *Charles de Foucauld*, Paris, Plon, 1922, p. 241.

pris, et prendre sa réponse comme la volonté divine du moment présent, en vertu de la promesse : « qui vous écoute, m'écoute » ; voilà le moyen infallible de faire la volonté de Jésus en cette circonstance et en toutes... »

Choisir un directeur spirituel dont on prendra la réponse pour « la volonté divine du moment présent », en vérité, on ne saurait douter qu'il y ait là un procédé de direction, non seulement très sûr, mais susceptible de donner une vraie satisfaction intérieure ⁽⁵⁾.

Ne doit-on pas assimiler le directeur de conscience au psychothérapeute donnant à son malade les conseils qu'il sait les meilleurs pour celui-ci. On substitue en quelque sorte son vouloir à la volonté défaillante des obsédés, des scrupuleux, des abouliques, des anxieux. Mais ce qui s'impose, venant du psychothérapeute, s'impose au nom de la science de la raison, de l'autorité, du psychothérapeute. Dans la direction de conscience, les ordres donnés le sont « au nom de Dieu » ou « au nom du Christ ».

Cependant, quand on lit certains ouvrages d' « exercices spirituels » visant non seulement à préparer et à disposer l'âme « à se défaire des affections déréglées », et « à chercher et à trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie, en vue de son salut », on ne peut s'empêcher de voir dans cette sorte d'ascèse une technique de direction bien apparentée à une intelligente psychothérapie. Ainsi dans la question du discernement des bons et des mauvais esprits qui troublent l'âme ou au contraire la consolent, Ignace de Loyola déclare ⁽⁶⁾ :

« C'est le propre de Dieu et de ses anges, lorsqu'ils agissent dans une âme, d'en bannir le trouble et la tristesse que l'ennemi s'efforce d'y introduire, et d'y répandre la véritable allégresse et la vraie joie spirituelle. Au contraire, c'est le propre de l'ennemi de combattre cette joie et cette consola-

⁽⁵⁾ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. du P. Pierre Jennesseaux, S. J., Paris, de Gigord, 17^e éd., 1913.

⁽⁶⁾ Id., *ibid.*, p. 315.

tion intérieure, par des raisons apparentes, des subtilités et de continuelles illusions. »

On pourrait facilement transposer ces paroles en termes de psychologie actuelle. On serait surpris de constater l'extraordinaire vérité d'application de tous ces conseils spirituels aux âmes. Et, de plus, on penserait que l'insistance de tous les écrivains mystiques sur la nécessité de prendre un directeur indique bien que seules une autorité et une sagesse extérieures au malade ou au dirigé peuvent être réellement efficaces et médicatrices⁽⁷⁾. Et ces réflexions s'appliquent aussi à cette autre technique spirituelle, qui n'est cependant pas très différente de la direction de conscience : la cure d'âmes.

La cure d'âmes. — Entre la direction de conscience et la cure d'âmes, nous faisons cette distinction que la première suppose une conscience plus ou moins troublée, en tout cas désireuse d'un appui et d'une direction, et choisissant elle-même son directeur. La cure d'âmes est plutôt une activité du prêtre ou du pasteur dans sa paroisse, et plus individuelle, plus personnelle que la prédication. Elle consiste à avertir, à stimuler, à reconforter, à consoler les âmes. Et comme elle s'adresse à des personnes de tempérament et de niveau spirituel différents, avec des besoins religieux plus ou moins profonds, elle est tantôt préventive et tantôt curative. En un sens, elle s'occupe de l'hygiène morale et mentale, et s'efforce d'amener toutes les âmes à la délivrance et au « salut ».

Elle a cette ressemblance avec l'art médical qu'elle s'acquitte soit au cours de visites à domicile, soit à la consultation, au cabinet de réception du « curé » ou du « pasteur ». Et, comme elle est conversation, entretien familier et confiant, exhortation, conseils donnés avec tact et auto-

(7) Cf. A. Mahaut, *Le chrétien, homme d'action*, Paris, Perrin, 1919, p. 97-98, etc.

rité, elle peut être rapprochée de la moralisation médicale de Dubois, de Berne, et de Déjerine, et plus récemment des psychothérapies psychanalytiques ou religieuses.

La cure d'âme devrait en principe comporter un examen, un diagnostic et un traitement. Malheureusement, c'est un art encore bien empirique et mal défini pratiquement. Toutefois, parmi les personnes que la cure d'âmes est susceptible de rencontrer, on peut établir un certain nombre de catégories. Ainsi, dans sa *Théologie pastorale*, A. Vinet distingue, d'après leur situation intérieure ou dispositions d'âme⁽⁸⁾ :

Les personnes décidément pieuses, parmi lesquelles il détermine encore : celles qui ne veulent connaître que la foi et oublient les œuvres; celles qui se limitent aux œuvres et négligent la foi; les âmes scrupuleuses et timorées; les superstitieuses.

Il discerne ensuite : les nouveaux convertis; les âmes réveillées; les âmes troublées; les orthodoxes qui ont des croyances exactes, mais point de foi et de vie religieuse; les sceptiques; les indifférents; les incrédules; les rationalistes; les stoïciens.

D'autre part, d'après, si l'on peut dire, la situation extérieure, le même auteur parle successivement : des malades; des malades troublés; des personnes en deuil; des malades de l'esprit; des personnes divisées et des pauvres.

Il est bien évident qu'il ne s'agit point là d'une classification systématique, mais d'une vague et provisoire répartition opérée dans la multiplicité et la complexité de la réalité humaine, dans la multitude de gens que celui qui a « charge d'âmes » a l'occasion d'approcher au cours de son ministère pastoral.

Et pourquoi cet effort de répartition, de classification, si-

(8) A. Vinet, *Théologie pastorale*, Paris, 1830, p. 317-381. Cf. aussi Durand-Pallot, *La cure d'âme moderne*, Paris, Fischbacher, 1910; Dr Louis Perrier, *Psychothérapie et religion, Foi et vie*, 1^{er} oct. 1911; Dr P. Bordreuil, *Le rôle de la foi religieuse dans la guérison de la maladie*.

non cette nécessité, pour la pratique de la cure d'âme, de s'infléchir selon les besoins des personnes diverses, des catégories d'âmes. Pour que la doctrine, non seulement soit entendue, mais se transforme en émotion, en tendance à l'action, en vie personnelle, il faut qu'on sache quels appuis, quelles complicités ou quelles hostilités elle peut rencontrer dans les différentes familles spirituelles, dans les différents types de personnalités.

Et ce besoin de connaître les âmes individuellement, ce n'est pas le désir de les jauger, de les juger, mais le désir de faire connaître à chacune cette « vie » dont la doctrine chrétienne estime qu'elle est la seule véritable, la seule voulue de Dieu, la seule susceptible de donner à l'homme la délivrance, la joie, le bonheur et la paix. C'est ainsi que la cure d'âmes apparaît bien comme une sorte de psychothérapie, subtile, parfois indirecte, parfois à bien longue échéance, mais en somme ne différant pas essentiellement d'une intelligente psychothérapie. Toute la différence entre la cure d'âme et la psychothérapie, comme nous le verrons d'ailleurs à propos de la prédication, c'est la question de la présence ou de l'absence de l'« objet » religieux.

La prédication. — La prédication est une technique de direction à la fois collective et individuelle. En effet, elle s'adresse à une assemblée et met en jeu ces forces obscures, ces émotions qui montent des groupements humains homogènes. Mais elle atteint les individus en particulier, en ce sens qu'elle agit plus ou moins profondément selon les dispositions sentimentales de chaque auditeur. Il n'est pas nécessaire de montrer comment la prédication a pour but d'émouvoir les cœurs, de déterminer les volontés, d'instruire et de convaincre les esprits. Et, si l'on peut dire, la prédication est ce corps à corps de l'orateur avec son auditoire, rencontre où le résultat n'est acquis que si l'auditeur est conquis, gagné, poussé vers le bien, attiré vers Dieu, soulevé au-dessus de la médiocrité de ses habitudes et de ses passions ordina-

res. Et c'est à juste titre que Ribot donnait l'art oratoire comme un exemple caractéristique de la logique des sentiments ⁽⁹⁾. L'art oratoire consiste bien à déclencher, en quelque sorte, chez l'auditeur, son dynamisme intérieur, à grouper des pensées éparses et des forces émotives inemployées, en vue d'une action recherchée, ou en vue de créer un état d'âme désiré. En ce qui concerne la prédication, c'est-à-dire l'art oratoire dans le domaine religieux, elle répond bien à cette nécessité de promouvoir l'individu à une vie supérieure, comme niveau affectif et comme qualité spirituelle. Ainsi s'exprime le P. Sertillanges ⁽¹⁰⁾ :

« N'est-il pas fulgurant le discours qu'on met sur nos lèvres, et, avec l'appui en arrière de tous les faits qui l'autorisent, n'a-t-il pas de quoi enflammer autant qu'éblouir ?
« Frère, frère, voici la Voie, la Vérité et la Vie; voici le salut; voici l'indication; voici la réponse. Il n'y a plus d'obscurité, voici la lumière; il n'y a plus de doute, voici la certitude; il n'y a plus d'hésitation, voici la route; il n'y a plus de souffrance, il y a seulement l'épreuve; il n'y a plus de labeur, mais un glorieux service; il n'y a plus de déception, mais l'attente; il n'y a plus de monotonie lassante pour le cœur excédé de ses riens, il y a l'espérance; il n'y a plus de séparation, mais un pieux au revoir... »

Un tel discours est non seulement plein de réconfort pour l'âme, mais il est capable de donner une direction aux puissances intérieures : instincts, tendances, désirs, aspirations, pensées douées d'un coefficient sentimental et moteur. Et l'instruction que donne la prédication doit redresser, diriger, briser certains complexes, assainir la mentalité, indiquer la voie qu'il faut suivre et les écueils qu'il faut éviter.

(9) Th. Ribot, *Logique des sentiments*. Cf. aussi G. Clémenceau, *Démosthène* Paris, Plon, 1926.

(10) A.-D. Sertillanges, O. P., *L'orateur chrétien*, Juvisy, Les éditions du cerf, 1931, p. 12-13. Cf. aussi le cardinal Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, Paris, Warée, 1800; Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, édit. Despois, Paris, Dezobry, 1858,

Doit-on rapprocher ce discours collectif qu'est la prédication des entretiens et méditations de certains psychothérapeutes, ou de cette manière de faire leur consultation publique, ainsi que le guérisseur Coué en avait l'habitude ? Ajouter la puissance de suggestion qui se dégage de la foule à la puissance de la suggestion individuelle peut produire de bons résultats thérapeutiques, et littéralement accomplir des miracles (11).

Mais au terme de cette recherche de certaines analogies de procédés entre la psychothérapie et certaines techniques religieuses, quelles conclusions en tirer ? Tout d'abord que la psychologie religieuse paraît susceptible, par son analyse de la vie intérieure, d'informer et d'enrichir la psychothérapie; que, de plus, elle indique à la psychothérapie tout un ordre de sentiments, de désirs et de craintes sur lequel le médecin doit s'avoir s'appuyer dans sa tâche de redressement et de suggestion; qu'enfin elle révèle l'importance psychologique de la relation avec l'« objet » religieux, relation qui a tendance à changer le point de vue égocentriste, si marqué chez certains malades, en point de vue altérocentriste.

Bien d'autres réflexions devraient encore être faites. Mais nous croyons qu'il y a avantage à poursuivre notre enquête et à étudier les rapports de certaines formes de sentiments religieux avec certains troubles de la pensée, du sentiment ou de l'action, dont s'occupe la psychiatrie. C'est ce que nous appellerons les analogies pathologiques.

(11) Cf. J. S. Kennard, *De la force psychique dans la prédication*, trad Saillens, Paris, Fischbacher, 1903.

DES ANALOGIES PATHOLOGIQUES

En décrivant les principales formes sentimentales de la vie religieuse intérieure, nous n'avons point manqué de discerner des ressemblances et d'opérer quelques rapprochements entre certaines formes de sentiments religieux et certains syndromes pathologiques. Nous allons maintenant les présenter. Mais la difficulté consiste à délimiter des catégories dans ces analogies pathologiques, ou, si l'on préfère, de choisir dans la classification des syndromes mentaux ceux qui se rapportent à notre objet. Malheureusement, les classifications psychiatriques ne laissent pas d'être un peu flottantes, à cause même de la mobilité et de l'intrication des états qu'elles veulent séparer.

L'une des plus récentes, celle d'Achille-Delmas, repose sur cette notion que, dans beaucoup de maladies mentales, nous connaissons ou nous soupçonnons des lésions organiques ou des toxi-infections permanentes ou transitoires. Ce sont les psychopathies lésionnelles. D'autre part, on distingue un deuxième groupe, où l'on ne découvre aucune lésion anatomopathologique, et qui paraissent se rattacher au caractère même de l'individu depuis sa naissance, à sa constitution psychique : ce sont les psychopathies ou psychoses constitutionnelles (1).

Les psychopathies lésionnelles comprennent l'idiotie, l'imbécillité et la débilité mentale, le myxœdème, l'épilepsie, la paralysie générale, les démences organiques, la démence

(1) F. Achille-Delmas et Marcel Boll, *La personnalité humaine*, Paris, Flammarion, 1922, p. 35, etc.; Dr Maurice de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, Paris, Alcan, 1294, préface, p. vi-xv.

précoce et la démence sénile, et deux psychopathies toxico-infectieuses : la neurasthénie et la confusion mentale.

Les psychoses constitutionnelles seraient : la paranoïa, la folie morale, la mythomanie, la manie-mélancolie, l'hyperémotivité. Ces psychoses constitutionnelles ne seraient que le développement et l'exagération d'une constitution psychopathique, de prédispositions héréditaires, d'un comportement originel et permanent de la personnalité. Et on expose qu'il existe cinq constitutions psychopathiques : la constitution paranoïaque, avec tendance exagérée à l'orgueil; la constitution perverse, propre aux sujets qui récidivent dans les actes anti-sociaux; la constitution mythomaniacale, qui est le besoin des créations artificielles et fausses en paroles et en actes; la constitution cyclothymique, qui se révèle par des variations anormales, par excès ou par défaut, de la dépense d'activité; la constitution hyperémotive, qui est caractérisée par la promptitude, l'intensité et la durée des réactions.

Nous ne reprendrons pas ici la classification de Kraepelin, ni celle de Régis; et nous n'en discuterons ni les mérites, ni les défauts (2). Citons plutôt le cadre général dans lequel la clinique neuro-psychiatrique de Bordeaux, avec M. le Professeur J. Abadie, situe provisoirement les affections mentales. On distingue deux grands groupes : les psychopathies-infirmités et les psychopathies-maladies.

Les psychopathies-infirmités comprennent deux catégories : les insuffisances mentales (idiotie, imbecillité, débilité) et les déséquilibres mentaux, qui comportent un défaut d'harmonie dans le développement mental, dans les synthèses mentales; avec déséquilibre des fonctions idéatives, affectives, psychomotrices, déséquilibre des instincts, etc. On rangera parmi ces caractères morbides les pervers instinctifs, les hypocondriaques, les mythomaniacs, les impulsifs, etc.

(2) E. Kraepelin, *Psychiatrie*, Leipzig, Ambrosius Barth; E. Régis, *Précis de psychiatrie*, Paris, Doin.

Les psychopathies-maladies, ou psychoses, se subdivisent en psychoses infectieuses et toxiques (confusion mentale, psychoses dues à l'alcoolisme, aux maladies infectieuses, etc.); en psychoses organiques ou démences avec affaiblissement progressif (démence précoce, démence paralytique, démence sénile, etc.), et en psychoses constitutionnelles, ou vésanies, savoir : la psychose maniaco-dépressive avec ses diverses formes, et les psychoses ou délires systématisés, aigus ou chroniques, du type hallucinatoire, du type raisonnant, etc.

On comprendra facilement qu'en vue de notre but, qui est ici de montrer les analogies entre la vie religieuse et les formes pathologiques de la vie mentale, nous n'ayons guère à parler que des déséquilibres mentaux et des psychoses constitutionnelles. Et, de plus, il ressort de la matière même que nous traitons, que certaines constitutions psychopathiques, comme la constitution perverse par exemple, ne présentent point pour nous un intérêt immédiat.

Nous ne croyons pas non plus devoir nous préoccuper de la distinction entre les psychoses et les névroses ou psychonévroses⁽³⁾. Les caractères de « maladies fonctionnelles et non lésionnelles, naissant sur un fond constitutionnel, s'accompagnant souvent d'un retentissement corporel secondaire, demeurant relativement conscientes et influençables par la psychothérapie », ces caractères, disons-nous, ne suffisent pas à faire créer une catégorie de déséquilibres mentaux qui comprendrait l'hystérie et la psychasthénie, affections bien contestées en tant qu'entités nosologiques.

Nous ne traiterons donc ici que de quelques syndromes, c'est-à-dire de complexus symptomatiques, qui nous paraissent se rapporter le plus aux aspects de la vie religieuse intérieure que nous avons décrits. Et nous exposerons successivement les syndromes de dépression, les syndromes d'excitation, les syndromes anxieux, les syndromes schizoïdes et les syndromes paranoïaques.

(3) A. Hesnard, *Les syndromes névropathiques*, Paris, Doin, 1927, p. 12, etc.

CHAPITRE IV

LES SYNDROMES DE DEPRESSION

Sous le nom de syndromes de dépression, nous englobons un certain nombre d'états morbides, dont le caractère général est d'impliquer un abaissement plus ou moins marqué de l'activité et de toutes les fonctions psychologiques, avec un fond d'humeur triste. Evidemment, cette tristesse, cette douleur morale, est surtout nette dans les diverses formes de la psychose mélancolique, mais elle apparaît aussi dans tous ces états dépressifs que l'on dénomme psychasthénie, neurasthénie, asthénie psychique, et dans beaucoup d'autres états psychopathiques. L'élément commun, c'est l'abattement, la tristesse, l'ennui, le dégoût, la tendance à l'arrêt des actes, la tendance à la rumination d'un même thème psychologique, fait d'idées pénibles, douloureuses, de ruine, de mort, de péché, d'incapacité, d'impuissance, de transformation, de damnation, de dépendance, etc. (1).

Ainsi en est-il dans cette observation (2) :

A. H., 26 ans, est un déprimé constitutionnel dans les antécédents héréditaires duquel on note le caractère « neurasthénique » de sa mère. Il a toujours été plutôt réservé, élève généralement studieux, ennemi du bruit et des jeux bruyants de l'adolescence,

(1) Cf. Dr G. Dumas, *La tristesse et la joie*, Paris, Alcan, 1900; Id., *Tristesse et joie pathologiques*, in *Traité international de psychologie pathologique*, de A. Marie, Paris, Alcan, t. III, 1912, etc.

(2) Résumé de notre observation I, A..., 1922.

idéaliste et auto-analyste. Il a fait pourtant honorablement son devoir à la guerre, et, à la suite d'une blessure qui ne parvenait pas à se cicatriser normalement, a dû être amputé de la jambe gauche. Cette amputation a beaucoup affecté le malade, comme une déchéance physique. En outre, une déception sentimentale est venue encore accroître sa tendance à la tristesse, aux rêveries indéfinies, à l'inaction. Il est devenu douteux, soupçonneux, méfiant, aboulique. Il passe de longues heures sur son lit à penser à des choses qu'il ne fera point ou au passé qui lui échappe. La parole est rare, traînante et saccadée, ou parfois prolixe et monotone comme une litanie. A voir ce visage terreux et inexpressif, son « oméga » mélancolique, il donne une impression de découragement, de passivité et d'incurable tristesse. Diagnostic porté : période mélancolique chez un déprimé constitutionnel.

En quoi de tels états de dépression plus ou moins durables, ces tristesses aiguës ou passives, se rapprochent-ils d'états de conscience religieux ?

Disons tout d'abord qu'à n'en pas douter un bon nombre d'individus ayant tenu une place éminente dans l'histoire religieuse ont eu des phases de dépression, de découragement, de sécheresse, d'atonie morale, ou même ont présenté toute leur vie un fond de caractère, une constitution mélancolique, ou plus exactement cyclothymique. Ainsi J. Maritain pense qu'il y eut chez Luther une tendance naturelle à la mélancolie⁽³⁾. Adolphe Monod dit de lui-même qu'avant sa conversion il avait « une disposition prononcée à la tristesse, qui se rattache à une maladie physique que les médecins appellent hypocondrie ». Le P. de Foucauld parle aussi de ce « vide douloureux », de cette tristesse qui lui revenait chaque soir⁽⁴⁾. Pascal semble avoir été périodiquement déprimé. Et l'abbé Brémond n'a pas caché qu'il y avait chez beaucoup de « saints » des éléments marqués de « neurasthénie »⁽⁵⁾.

(3) Cf. J. Maritain, Luther ou l'avènement du moi. *La Revue universelle*, 1^{er} janv. 1923.

(4) V. *supra*, p. 15 et 16.

(5) H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, t. III. V. ce qui concerne J.-J. Ollier. Cf. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 295-299.

La conclusion à tirer de cette constatation est assez mince; car il faut penser que ce fond mélancolique n'a pas empêché ces hommes de jouer un rôle religieusement fort important, pas plus que le rythme cyclothymique de Goethe, de Gogol ou d'Alfred de Musset, si l'on en croit Bagenoff, ne les a empêchés de produire des œuvres littéraires de premier ordre ⁽⁶⁾.

On pourrait alors retourner la question et se demander si ces phases de dépression, alternant avec des phases d'excitation, n'ont pas été pour certains hommes la cause déterminante de leur « génie ». Ce problème, qui se rattache aux théories de Lombroso et de quelques autres, sur la parenté du génie et de la folie, ne paraît susceptible que de s'alimenter de généralités et de lieux communs.

A la vérité, il est plus important d'examiner dans quelle mesure les syndromes de dépression présentent une valeur religieuse. Une chose nous a toujours frappé en interrogeant certaines personnes appartenant à des milieux religieux, et apparemment sincèrement religieux, c'est de voir qu'elles ne rattachaient pas explicitement leurs sentiments dépressifs à leur vie religieuse. Ainsi dans l'observation suivante :

Mme B..., 50 ans, se présente à nous comme une déprimée habituelle, pleurant assez facilement quand on l'interroge avec sympathie. Son père, qui a vécu jusqu'à 92 ans, fut toujours un gémisseur et un triste. Elle déplore la tristesse de la vie, les malheurs qui ont frappé certains membres de sa famille. Elle vit dans un cercle d'idées moroses, attristantes et déprimantes. Le fond psychologique n'est pas altéré. Activité restreinte; troubles de l'émotivité; par moments, petits états anxieux. Légères améliorations temporaires par psychothérapie et méthode d'autosuggestion consciente de Coué... Encore que Mme B... soit très assidue aux offices religieux et qu'elle y trouve un réconfort et une édification, elle

(6) Bagenoff, La cyclothymie, in *Traité international de psychologie pathologique*, Paris, Alcan, 1911, t. II, p. 709-722.

n'établit aucun lien entre ses sentiments religieux et sa dépression constitutionnelle (7).

Il en est de même dans l'observation III (8) :

Mme C..., 65 ans, a toute sa vie été un peu « nerveuse », autoritaire et cependant « psychasthénique », avec des périodes d'aboulie pendant lesquelles elle a besoin qu'une autre personne la pousse, l'encourage, prenne certaines décisions à sa place. Elle se plaint de céphalées et d'insomnies par mentisme. Elle souffre de son état de tristesse, d'ennui et de découragement. Mme C... est un fidèle soutien des œuvres charitables et de l'église de X... Cependant, elle ne pense pas que ses troubles aient un rapport quelconque avec sa religion. Elle s'inquiéterait plutôt de la raison religieuse de ses épreuves (elle a, en effet, perdu son mari et sa fille depuis douze ans). Elle se demande comment Dieu, qui est bon, permet ainsi qu'elle ait eu de pareils deuils. Mais son asthénie psychologique constitutionnelle, sa dépression morale, n'est pas mise au compte de Dieu.

Il est également remarquable que bien des sentiments dépressifs que nous avons décrits sous le nom de sentiments d'insatisfaction ne reçoivent de spécification religieuse que secondairement. Tantôt on rattache ces sentiments à une « personne » religieuse, postérieurement, par une sorte de raisonnement de justification. Tantôt c'est l'intervention d'un directeur spirituel qui indique une relation possible entre la dépression, l'insatisfaction et la notion religieuse de péché, par exemple.

Par contre, il semble qu'en dehors des milieux religieux et en dehors de toute croyance religieuse proprement dite, certains états de dépression prennent facilement l'allure d'une préoccupation morale, voire même religieuse. Ainsi l'acte sexuel est suivi, chez beaucoup de déprimés, d'un épuisement, d'une fatigue physique profonde, à laquelle s'associe un sentiment de tristesse, de culpabilité, de honte, de déchéance.

(7-8) Résumés des observations II, B..., et III, C..., 1923.

« J'en connais, dit M. de Fleury, qui, profondément irréligeux, affirment que rien ne leur réussit et qu'ils sont poursuivis par une singulière malchance toutes les fois qu'ils ont commis le péché de la chair. Ils semblent être sous le coup d'un châtement d'en haut, et ils n'osent rien entreprendre jusqu'au moment où l'énergie a réintégré leurs centres nerveux. » (9).

Doit-on penser que de telles impressions de « malchance », de « châtement d'en haut » portent déjà le caractère de sentiments religieux, et qu'ils ne s'éloignent guère de sentiments de péché nettement religieux ? Ce n'est pas impossible. Mais ce que nous constaterons une fois de plus, c'est que toutes ces impressions, ces éléments de sentiments, ces dispositions de l'humeur, ces tristesses, ces dépressions, n'entrent dans la vie religieuse que lorsqu'ils sont en rapport avec un « objet » religieux, lorsqu'ils sont pensés ou sentis par rapport à Dieu, au Christ, à la Vierge, aux saints, etc. Et nous pensons que les sentiments et les conduites que l'on retrouve dans les syndromes de dépression, sentiments de culpabilité, de damnation, fatigues, tristesses, insurmontables ennuis, actes d'expiation, auto-accusations, tout cela ne trouve un intérêt religieux que lorsque la pensée les associe à des croyances, à des notions religieuses.

Il nous apparaît cependant qu'il ne serait pas sans utilité de prendre maintenant la dépression comme un symptôme, et de rechercher, parmi les formes sentimentales que nous avons décrites dans la première partie de ce travail, où nous pouvons apercevoir ce symptôme de dépression.

La dépression dans l'insatisfaction. — Nous trouverons tout d'abord la dépression en tant que symptôme dans les sentiments d'insatisfaction. Non point que l'insatisfaction coïncide exactement avec la dépression. Car la tristesse qui

(9) Dr M. de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, Paris, Alcan. 1924, p. 61.

est cause ou conséquence de l'insatisfaction n'est pas forcément une tristesse passive et dépressive, avec repliement, inaction, mutisme, etc. Elle peut être aussi tristesse active, avec agitation, anxiété, logorrhée, etc. Toutefois, il est légitime de dire que le symptôme dépression s'observe dans les sentiments d'insatisfaction, encore qu'il n'y soit pas toujours absolument pur.

Il est dans cette anhédonie, dans ce dégoût de l'actuel et du réel, dans cet ennui de la vie, dans cette morne tristesse, dans cette lassitude d'être, dans ce désir d'abri, d'évasion et de fuite, dans cet affaissement sur soi-même, dans cette tendance à l'inaction morose, dans ce « noir », dans cette « nuit », dans cet engourdissement et cette torpeur, qui se définissent en des sentiments d'insatisfaction ⁽¹⁰⁾ :

La dépression, nous la rencontrons particulièrement dans les sentiments d'incomplétude et dans les sentiments de vide que P. Janet a bien étudiés et dont nous signalions l'existence à propos de l'insatisfaction généralisée ⁽¹¹⁾. Il ne faut pas prendre les sentiments de vide pour un sentiment de perte, de privation, de manque; mais d'abord comme une impression quasi physiologique, qui n'est pas sans analogie avec la sensation de « faim douloureuse », ou avec certains états d'hypoglycémie. Et ensuite il y a, dans le sentiment de vide, des impressions de la vanité, du néant des choses, de l'inutilité de tout, et un besoin d'une plénitude, d'un absolu, d'une irremplaçable satisfaction.

Nous ne considérons donc pas le sentiment de vide comme une simple indifférence, une atonie sentimentale, mais comme un sentiment pénible autonome et spécifiquement douloureux.

Disons encore qu'une autre forme de dépression, c'est cette impression, si fréquente chez les mélancoliques, d'un

(10) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, t. II, chap. II. Cf. aussi A. Hesnard, *Les troubles de la personnalité dans les états d'asthénie psychique*, Paris, Alcan, 1909; Id., *La relativité de la conscience de soi*, Paris, Alcan, 1923.

(11) V. *supra*, p. 15-16.

voile tendu devant les yeux. L'esprit semble tout percevoir à travers une sorte de brouillard, qui ôte aux perceptions, aux pensées et aux sentiments tout relief, toute arête vive, toute couleur, toute saveur. Cette obnubilation particulière, qui se rapproche des sentiments d'étrangeté et d'irréalité, a été vue depuis longtemps par Esquirol, par Cotard, et bien d'autres auteurs ⁽¹²⁾. Nous en avons cité précédemment un exemple. Il est possible que cet état psychique soit sous la dépendance d'une espèce d'auto-intoxication; car, thérapeutiquement, le drainage des voies digestives par les alcalins, la chasse vésiculaire à l'aide de la sonde duodénale, ou les spécifiques de la cellule hépatique (boldo, combretum, extrait de feuilles d'artichaut, etc.), produisent souvent des améliorations, au moins passagères ⁽¹³⁾.

Ce qu'il faut retenir de tout ceci, c'est que des symptômes de dépression, avec dégoût, tristesse, transformation de la réalité, etc., apparaissent dans les sentiments d'insatisfaction. Et cette dépression, repliant l'âme sur elle-même, lui faisant douloureusement sentir et la vanité des choses de ce monde et la nécessité d'un absolu, d'une joie, d'un salut, amènera parfois à une « conversion », à une transformation de la personnalité morale et religieuse.

La dépression dans la dépendance. — Le symptôme dépression s'observe encore dans certains sentiments de dépendance. Nous avons mentionné sans doute des états de dépendance qui suscitaient comme des crises d'agitation anxieuse et de tristesse active. Ainsi dans cette observation ⁽¹⁴⁾ :

Mlle D..., 24 ans, tempérament neuro-arthritique, présente des phases de dépression psychasthénique, avec ennui, inquiétude,

(12) Cf. Régis, *Précis de psychiatrie*, p. 283.

(13) Cf. M. Chiray et S. Zitzermann, Etats mélancoliques. Atonie vésiculaire et stase biliaire, *La presse médicale*, 18 janv. 1930, p. 82; Gelma, Troubles mentaux et affections du système nerveux liés aux affections du foie et particulièrement à l'insuffisance de la cellule hépatique, *Strasbourg médical*, 5 janv. 1925.

(14) Extrait obs. IV, D..., 1923.

agitation ou inaction, entêtement, etc. Quand elle est à bicyclette et qu'elle a le vent contre elle, elle est prise d'une sorte d'énervement, de peine anxieuse, de révolte, contre cette force qui s'oppose à elle, et pédale tant qu'elle peut contre le vent, au lieu de mesurer sagement son effort.

Mais souvent aussi la dépendance s'accompagne seulement de dépression. Par exemple l'idée de la mort n'est pas seulement une crainte, une angoisse de mourir, ou un étrange et pathologique sentiment d'être mort. Elle peut s'imposer à certains individus comme une condamnation, comme une inéluctable nécessité, comme un effroyable aboutissement, et se montrer sous la forme d'une dépression, d'une espèce de stupeur mélancolique. Et si l'on parle de l'« expérience de la vie éternelle », on aurait aussi bien des raisons de parler d'une « expérience de la mort ». Les déclarations des épîtres pauliniennes au sujet d'une « mort » et d'une « résurrection », d'une « mort au vieil homme » et d'une « résurrection à l'homme nouveau », ces expressions n'indiquent pas seulement un acte de conversion morale, une soudaine transformation spirituelle, mais peut-être aussi une longue agonie morale, un désespoir et une torture de la mort, une période de cette présence de la mort, de cette réalité imminente de la mort, suivie d'une lente remontée vers la lumière, d'une résurrection, d'un sentiment de délivrance. La courbe de cette dépression, suivie d'une libération, s'infléchirait à la manière du rythme cyclothymique⁽¹⁵⁾.

Nous pourrions encore constater le symptôme dépression dans d'autres formes de dépendance. Le sentiment d'écrasement, l'effroi des espaces infinis, le sentiment de l'incroyable faiblesse et de la petitesse de l'homme, tout cela fait partie de cette dépendance dépressive; comme, aussi bien, ce témoignage de Frommel⁽¹⁶⁾ :

(15) Cf. Masselon, Les réactions affectives et l'origine de la douleur morale, *Journal de psychologie*, 1906; Kahn, *La cyclothymie*, thèse Paris, 1909; A. Porrot, *Les syndromes mentaux*, Paris, Doin, 1928.

(16) G. Frommel, *Etudes morales et religieuses*, Neuchâtel, Attinger, 3^e éd., 1913, p. 22.

« A plusieurs reprises, quelque chose comme une trouée béante s'était fait dans la trame de mon existence. J'avais entrevu subitement l'envers des choses. Elles se présentaient tout à coup sous l'angle de leur vanité.

» Le problème des problèmes se posait avec une effroyable insistance : « Que suis-je ? et pourquoi suis-je ? » Et je n'y avais point de réponse. Je me souviens, comme si c'était d'hier, des longues soirées que je passai à contempler le ciel étoilé, et de l'effroi dont me remplissait ce spectacle. Le vertige de l'infini me saisissait. Le temps sans limite et l'espace sans borne s'ouvraient devant moi comme un gouffre, et, de chute en chute, m'entraînaient dans leurs abîmes. Les lois éternelles qui président à l'ordre de l'univers me broyaient comme dans un étau. Ma liberté s'évanouissait comme une ombre. Je n'étais plus rien, ni personne; mais seulement l'atome d'un atome, la moisissure éphémère et fortuite d'un monde perdu dans l'océan des mondes. Je sortais de là petit, misérable, brisé. »

Si l'on sort d'une telle contemplation « petit, misérable, brisé », c'est que l'âme s'est laissée glisser sur la pente de la tristesse, de la dépression, de la mélancolie. Elle s'est courbée dans une dépendance où s'insèrent des idées de dévalorisation, de vanité de toutes choses, d'anéantissement, pouvant aller jusqu'au désir du suicide.

La dépression dans l'obligation. — Le symptôme dépression existe aussi dans certains sentiments d'obligation. Très souvent, l'obligation exprime l'exutoire, la voie d'échappement, la possibilité de libération, dans laquelle s'engage une « rumination » dépressive. Dans un état d'asthénie, de dépression, certains actes apparaissent comme nécessaires et obligatoires, parce que seuls capables d'assurer la paix de l'âme, la guérison de l'inquiétude, la satisfaction intérieure. Et ne pas les faire semble devoir amener les pires catastrophes. Pour le déprimé : « s'il ne les fait pas, tout est perdu ». On conçoit aussi que les sentiments d'obligation ayant une pa-

renté certaine avec les obsessions et les idées fixes, il convient de se rappeler qu'obsessions et idées fixes existent dans les états de dépression, et qu'il ne faut pas les confondre avec les idées délirantes des délires systématisés. Sur le terrain de la dépression, psychasthénie, petite mélancolie, neurasthénie, etc., l'obligation peut prendre la forme de l'idée obsédante. Et, dans le domaine religieux, certaines « vocations » sont ainsi une réponse, une résolution d'obéissance et de sacrifice, à ce qui paraît une nécessité de délivrance, un ordre éclos dans une âme déprimée. Tel est le cas de M. V. E... (17) :

M. E..., 21 ans. Hérédité neuro-arthritique. Milieu religieux. Phase de dépression à la suite d'une déception sentimentale et d'un état grippal prolongé. Indifférence à l'égard de son travail, ennui de la vie, recherche de la solitude, inertie. Entend des appels en faveur des missions lointaines. Acquiert la conviction qu'il doit renoncer à tout, à ses études, etc., pour devenir missionnaire. Estime que cela représente pour lui le sacrifice complet de lui-même, seul moyen d'être en paix avec lui-même et avec Dieu.

Evidemment, ce désir « d'être en paix » est comme une aspiration vers la délivrance, vers la joie, vers une plénitude de vie, qui succédera à la tristesse et à la dépression. Et le sacrifice représente comme une obligation.

La dépression dans le péché. — Avec les sentiments de péché, nous observons le symptôme dépression dans toute son étendue et son intensité. Et un rapprochement s'impose immédiatement entre les états de sentiments de péché que l'on observe dans la vie religieuse et les sentiments ou les délires de culpabilité, de péché, les auto-accusations que l'on trouve dans la mélancolie. Le mélancolique, qui se sent sous le poids d'une condamnation, d'une punition humaine ou divine, qui s'accuse de fautes réelles ou imaginaires avec une insistance et une très grande fixité, diffère toutefois sen-

(17) Observation M. V. E..., résumée.

siblement de l'homme normal qui éprouve des sentiments de péché (18).

Chez celui-ci, schématiquement, les sentiments de péché manifestent ou bien une faute réellement accomplie ou d'intention; ou bien un état de sentiment, qui est l'aboutissement d'un examen de conscience, d'une méditation sur soi-même, d'une auto-analyse; ou bien ils apparaissent avec un contenu doctrinal marqué, par rapport à un idéal de vie, à une notion de la sainteté, de la pureté, par rapport à une notion de la volonté de Dieu; ou bien ils sont comme un saisissement au cours d'une « expérience religieuse de la présence de Dieu », une émotion d'indignité en réalisant la grandeur, la majesté et la sainteté de Dieu. Et de tels sentiments de péché resteraient, en principe, sous le contrôle de l'intelligence et de la raison, qui peuvent les discuter, les contester ou les agrandir; et, d'autre part, ils ne se séparent pas de la notion du pardon et de la grâce. Et chez les saints, dont la conscience est particulièrement aiguisée sur la question du péché, la grâce et le pardon semblent toujours à leur disposition comme un antidote ou comme une réponse de Dieu.

Chez le mélancolique, au contraire, les sentiments de péché prennent un aspect caricatural et démesuré, par leur exagération, par leur persistance, par l'impossibilité de les discuter, par leurs concomitants physiques ou psychiques (gémissements, lamentations ou inertie, concentration stuporeuse, mutisme, etc.), en bref, par un ensemble de symptômes qui font porter le diagnostic d'état ou de délire mélancolique (19).

Toutefois, entre les cas extrêmes de délire mélancolique

(18) Anglade et Bal'et, *Mélancolie, Traité de pathologie mentale*, de Gilbert Ballet, Paris, Doin, 1903, p. 288-322; Deny et Camus, *La psychose maniaque dépressive*, Paris, Baillière, 1907; G. Dumas, Les conditions biologiques du remords, *Revue philosophique*, oct. 1906; R. Targowla et J. Dublneau, *L'insultation délirante*, Paris, Maloine, 1931, p. 136-143.

(19) Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. Fortin et Masson, Paris, 1843, 7^e mémoire, § 5.

et de sentiments du péché existant chez un individu considéré comme normal, il y a toute une série de cas intermédiaires. Masselon a soutenu que, dans les délires mélancoliques, ce qui était primitif, c'était les sentiments mélancoliques plutôt que les idées. Il semble même qu'il faille remonter jusqu'à un état physiologique de dépression, de fatigue, d'intoxication, d'asthénie, sur lequel se greffent des sentiments et des idées tristes. Et, sans aller jusqu'aux véritables délires mélancoliques, dans les états de dépression, de fatigue, de tristesse, on peut voir surgir des sentiments de péché. Chez les cyclothymiques en phase dépressive, chez les petits mélancoliques, les psychasthéniques et neurasthéniques, les scrupuleux, les inquiets, les obsédés déprimés, etc., les sentiments de péché ne sont pas rares.

Ainsi, on peut dire que le symptôme dépression, qui existe dans toute une série de syndromes pathologiques, se rencontre aussi dans beaucoup de sentiments que nous avons décrits comme faisant partie de la psychologie religieuse. Et l'on conçoit que nous nous accordions avec G. Dumas, quand il écrit ⁽²⁰⁾ :

« Il y aurait également à faire la part de ces formes atténuées de la psychose périodique, qu'on appelle cyclothymies dans la psychologie de certains mystiques, qui nous décrivent, dans un langage métaphorique, les oscillations de leur vie organique, affective et intellectuelle, et qui interprètent, conformément à leurs croyances, ces oscillations. Les phases sèches, comme ils les appellent, sont des phases de dépression où ils se sentent éloignés de Dieu. »

Et G. Dumas ajoute que, dans les phases d'euphorie, au contraire, les mystiques se sentent plus près de Dieu, pleins de confiance et de certitude. Nous allons donc essayer maintenant de montrer les rapports des syndromes d'excitation avec la vie religieuse.

(20) G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, p. 966.

CHAPITRE V

LES SYNDROMES D'EXCITATION

L'étude des mentalités pathologiques permet de déterminer un certain nombre d'états où domine le symptôme excitation, par exemple la phase en « hyper » de la cyclothymie et les états maniaques, certaines formes d'épilepsie, d'hystérie, certaines phases de la paralysie générale, etc. Nous les qualifions ici, pour la facilité de notre travail, les syndromes d'excitation.

Par excitation, nous n'entendons pas tant une agitation dans les actes, une incohérence verbale ou motrice, qu'une sorte d'élévation du tonus, de rehaussement psychophysiologique⁽¹⁾. Il s'agit en effet d'un relèvement de l'humeur et de l'activité dans le sens de l'expansion et de la joie. Nous opposons aux états de dépression où prédominaient la tristesse, la fatigue et l'ennui, les états d'excitation où se manifestent des sentiments de joie, de satisfaction, de béatitude. Voici, par exemple, l'observation VI, F...⁽²⁾ :

Mme F..., 70 ans. Léger état hypomaniaque constitutionnel. Elle a présente toute sa vie une pointe d'excitation psychique. Toujours gaie, toujours active, écrivant, conversant, recevant, faisant des vers, donnant des ordres, se mettant en frais pour tous. Une mémoire admirablement étendue, mais offrant des souvenirs que l'imagination a transformés. Une jeunesse de cœur, un entrain, une facilité d'attendrissement, une prodigalité dans les témoignages de

(1) Denon, *Le syndrome maniaque*, Paris, Doin, 1928; Dr Mignard, *La joie passive*, Paris, Alcan, 1909.

(2) Observation VI, F..., résumée.

sympathie, un altruisme débordant, une générosité de la bourse et de l'affection. Sa vie religieuse est faite de foi, de confiance en Dieu, de sentiments de communion avec Jésus. Besoin de chanter des chants religieux, d'entendre et de s'associer à des prières. Joie d'aimer, joie de croire, joie de servir; attente des félicités célestes.

Mais on remarquera que, sous le terme d'excitation, nous n'envisagerons pas les états d'irritation, de violence, de fureur agitée. Ce qui nous intéresse essentiellement, ce sont ces réactions expansives, cette exubérance, cette ardeur, cette joie, qui reposent sur un état cénesthésique agréable, sur un substratum émotif de gaieté.

Mais avant toutes choses nous devons relever une analogie de rythme psycho-physiologique entre la périodicité cyclothymique et le mouvement affectif de la conversion religieuse. On sait que la cyclothymie est cette oscillation périodique de dépression et d'excitation, ces phases de tristesse mélancolique atténuée et de joie hypomaniaque, ces hauts et ces bas de l'humeur et de l'activité, que présentent ceux que Deny a appelés les « petits circulaires »⁽³⁾.

Doit-on considérer certaines conversions religieuses comme l'expression psychologique, et, en termes religieux, de cette variation physio-pathologique de l'organisme ? Ne peut-on ajouter aux explications proprement religieuses (action de la grâce, du Saint-Esprit, etc.) et aux explications psychologiques (irruption de la subconscience dans la personnalité consciente, cristallisation émotionnelle autour de l'idée religieuse, etc.) des explications qui, par le pathologique, nous donnent, tout au moins, des indications sur le physiologique ?

Or, le passage de la dépression à l'excitation, ou inversement, tel qu'il apparaît dans les formes mineures de psychose maniaco-dépressive, peut se faire de deux manières,

(3) Cf. Dr A. Pilez, Les psychoses maniaques-dépressives et périodiques, *Traité international de psychologie pathologique*, Paris, Alcan, 1911, t. II, p. 733-737.

tantôt brusquement et tantôt graduellement, en crise ou en lysis. On sait suffisamment qu'il en est de même dans la conversion religieuse, dont on décrit des formes brusques, inattendues, bruyamment émotives, et des formes progressives, lentes, graduelles. Le mode critique de transformation, qui paraît presque la règle dans la cyclothymie, est aussi très fréquent dans la conversion.

En outre, on observe que la conversion brusque peut s'accompagner d'un état d'exaltation, de ravissement, d'une intensité de sentiments, d'une sorte d'état extatique, qu'il y aurait lieu de rapprocher de certains états pseudo-confusionnels, de cette pseudo-stupeur maniaque que l'on peut trouver au moment de la transformation hypomaniaque et où l'on peut reconnaître des espèces d'« états mixtes » (*misch-zustände* de Kraepelin). Voici par exemple un passage concernant la conversion de Dorothée Trudel ⁽⁴⁾ :

« ... Je restai pendant longtemps dans un état de trouble profond, au point que ma sœur crut que j'avais perdu la raison.

» Cet état dura plusieurs jours; je m'échappais souvent de la maison et allais errer dans la forêt : c'est là qu'après de longues angoisses, la clarté se fit enfin dans mon âme. La conviction que Jésus le Crucifié ne m'abandonnerait pas me rendit la paix.

» Revenue à moi-même, je me trouvais dans un état de paix et de bonheur, de béatitude et de ravissement difficile à décrire. Je vivais dans un autre monde, dans une communion intense et non interrompue avec mon Dieu; la vie terrestre me paraissait presque impossible, et je me sentais transformée. Au bout de trois semaines, j'étais encore tellement absorbée par l'intensité de ma vie intérieure que je dus demander à Dieu de faire diminuer la vivacité des impressions que j'éprouvais pour me mettre à même de vaquer à ma tâche journalière... »

(4) Cf. Ed. Rayroux, *Dorothée Trudel*, Cahors, Coneslant, 1902, p. 48-50.

Cet état « de ravissement difficile à décrire », ce fait d'être entièrement « absorbée par l'intensité » de sa vie intérieure, cette « vivacité d'impressions », semblent bien indiquer que, s'il y a chez Dorothée Trudel paix, bonheur et béatitude, il y a aussi un état d'exaltation et d'obnubilation du réel quasi pathologique ⁽⁵⁾.

On interpréterait encore dans le même sens de transformation cyclothymique ces autres explosions émotives que sont les crises dites « expériences de sanctification »; et on rappellerait également que, souvent, la même personne passe par plusieurs conversions, ce qui est assez en faveur de la notion de périodicité.

Faut-il pousser plus loin vers le physiologique et estimer que la conversion religieuse brusque accompagne un état de choc hémoclasique. Santenoise et Tinel ont montré que le phénomène colloïdoclasique pouvait s'observer quelquefois au début de certains états d'excitation maniaque ou de dépression mélancolique. Mais, comme l'écrivait très justement Maurice de Fleury ⁽⁶⁾ :

« Ils comprennent fort bien que l'un et l'autre phénomène, le physique et le mental, ne sont pas indissolublement liés, et que l'un peut bien n'être que l'accompagnement de l'autre, et non sa raison d'être. Nous voyons, en effet, le choc colloïdoclasique survenir sans aucune modification de l'humeur, répondant à cent appels divers et qui n'ont vraiment rien à voir avec la psychose cyclique. »

Il n'en reste pas moins que les études sur le système neuro-végétatif et sur la physiologie des glandes endocrines peu-

(5) H. Claude, J. Dublineau et Caron, Don guérisseur chez une aliénée. Les délires d'invention médicale et de guérison, *Annales médico-psychologiques*, janv. 1934, p. 98.

(6) M. de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, préface, p. xvii. Cf. aussi J. Tinel, Traitement des crises anxieuses par les méthodes antichoc, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1925, p. liv; Id., Traitement des crises périodiques par l'autohémothérapie, *ibid.*, p. xciii, etc.; E. Joltrain, L'émotion, facteur de déséquilibre humoral, *La Presse médicale*, 7 juin 1933, etc.

vent apporter une utile contribution à la connaissance du substratum physiologique de la conversion brusque.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement du rythme cyclothymique avec la conversion religieuse et des hypothèses physio-pathologiques que l'on peut faire à ce sujet, il y a lieu de considérer maintenant l'excitation comme un symptôme particulier et d'en rechercher la présence dans certaines formes sentimentales de la psychologie religieuse. Nous envisagerons donc le symptôme excitation dans les sentiments de délivrance.

L'excitation dans la délivrance. — Si l'excitation se confond ici avec la joie, à n'en pas douter, les sentiments de délivrance comportent le symptôme excitation, qu'il s'agisse des sentiments de pardon, des sentiments de libération du péché, des sentiments de délivrance liés à la solution d'un conflit moral, de la joie du salut, etc. Car tous ces sentiments apportent une joie, une élévation de l'humeur, un sentiment de liberté, de nouveauté, de légèreté, un entrain, un élan, une ardeur, qui se traduisent au dehors par des « témoignages », par des cantiques, par des actes de dévouement ou des dons « en reconnaissance ». Et c'est le cas de parler ici de la joie des convertis, de l'ardeur, du zèle, de l'enthousiasme des néophytes. Il est juste cependant de noter qu'il y a de ces joies religieuses qui sont des joies passives, des états de bonheur et de béatitude qui ne s'extériorisent pas. Mais, en général, comme la délivrance succède à un état de tension, d'inquiétude, de conflit, de trouble, d'anxiété, elle a une tendance à se manifester socialement par des actes ou des paroles. Ainsi dans l'observation VII, G... (7).

Mme G..., 33 ans. Légère excitation hypomaniaque. Elle a eu de graves sujets de préoccupation et de tristesse : revers de fortune, abandon maladies, etc. S'est trouvée quelque temps désemparée, inquiète, irrésolue et troublée. Puis son tempérament habituellement optimiste et sa foi religieuse lui ont appris, non seulement

(7) Observation VII, G..., résumée.

la résignation, mais le détachement des choses matérielles, une liberté par rapport aux conventions sociales, une quiétude de l'esprit faite de confiance en Dieu et d'espérance. Se dépense en actes de dévouement pour autrui, en visites de malades, d'isolés, de gens en deuil, etc. Elle se déclare heureuse, très heureuse. Elle vit dans un état de reconnaissance, de liberté, d'offrande.

Dans d'autres cas, le contraste de délivrance est encore plus marqué, parce que la dépression a été plus profonde, plus inquiète. La joie de la délivrance est d'autant plus caractérisée que l'état dépressif antécédent a été plus angoissant et plus tenace... De toutes manières, il semble bien que le symptôme excitation puisse être mis en évidence dans les sentiments de délivrance, où nous constatons une élévation du niveau de la pensée et de l'action, une euphorie, un exhaussement, une exaltation de l'humeur. Toutefois, pour que le caractère pathologique de cette excitation soit mis en évidence, il faut qu'elle s'associe avec un trouble, une déviation de la pensée ou de l'action, une bizarrerie, un délire. Sinon elle apparaîtrait non comme une phase hypomaniaque, mais comme un état de sentiments joyeux et euphoriques.

L'excitation dans la communion. — Dans certaines formes de sentiments de communion, nous retrouvons le symptôme excitation, soit à titre d'élévation psychologique, soit comme hyperactivité ou conduites un peu anormales. Il y a lieu de noter tout d'abord que les sentiments de communion ne paraissent pas pouvoir s'installer en dehors d'un certain niveau affectif. Dans les états de sécheresse et de dépression, les religieux se plaignent justement de ne pas retrouver, dans ces moments-là, leur communion avec Dieu ou avec Jésus-Christ. Au contraire, par une concomitance admirable, la communion et la joie intérieure vont de pair. Ainsi dans l'observation VIII, Mlle H... écrit (8) :

« Comment louer assez Dieu de donner d'autant plus de force et de paix qu'il y a de difficultés sur la route...

(8) Extrait de l'observation VIII, H...

» Quelle douce chose que la Paix qui suit une heure de Révélation... l'obéissance devient aisée, les phrases du Saint-Livre prennent un sens divin, car Jésus se penche et lit avec nous, et sa voix transfigure les mots. Les versets des cantiques deviennent la plus profonde et la plus spontanée des prières, qui monte sans effort... et il y a une telle certitude que tout cela vient de Celui qui Est. »

Si nous prenions des « témoignages » dans la littérature mystique, nous trouverions des expressions d'élévation et d'euphorie autrement plus fortes et plus imagées. Mais il n'est pas sûr que les images, empruntées par exemple à la sexualité ou à l'alimentation, indiquent vraiment une excitation, mais plutôt une intensité de sentiments, une profondeur de joie, une satisfaction infiniment douce.

Dans ces formes de sentiments de communion que nous avons appelées communion cosmique, le symptôme excitation se retrouve certainement. Quand on examine le récit que le Docteur Bucke a donné de sa propre expérience de conscience cosmique, on est frappé par des analogies avec certaines « aura » épileptiques :

« Tout à coup, sans le moindre pressentiment, je me vis enveloppé dans un nuage couleur de flamme. Un instant, je crus qu'il y avait près de là quelque grand incendie; tout de suite après, je m'aperçus que le feu était en moi. Aussitôt, il me vint un sentiment d'exaltation; à cette immense joie s'ajouta immédiatement une illumination intellectuelle impossible à décrire... » (9).

S'agit-il là d'une forme larvée d'épilepsie psychique ? Il est difficile de le dire (10). Toutefois, en ce qui concerne Dostoïewsky, qui relate des expériences analogues, nous savons qu'il a réellement été sujet à des crises d'épilepsie.

(9) Dr Bucke, *Cosmic Consciousness*. Cf. W. James, *Expérience religieuse*, p. 338.

(10) Prof. Jean Abadie, L'épilepsie psychique, extrait *Revue neurologique*, 1932; Id., *Rapport sur les conceptions étiologiques modernes sur les épilepsies*, Paris, Masson, *Revue neurologique*, 1932.

Quoi qu'il en soit de cette interprétation épileptoïde des sentiments de communion cosmique, il semble bien qu'ils s'accompagnent généralement d'excitation psychique, suivie d'une certaine excitation motrice, d'une hyperactivité.

Mais cette hyperactivité n'est pas constante dans tous les sentiments de communion. L'élévation du tonus vital, l'euphorie, la jouissance intérieure, peut rester passive, béatement repliée sur elle-même. Ainsi l'état de grâce peut avoir un retentissement au dehors, mais il peut rester aussi, par une sorte d'« introversion », pure satisfaction psycho-physiologique, délicieux attendrissement, coulée vivante de bonheur, lumière douce et lucide au cœur. C'est vraiment à de semblables processus euphoriques qu'on doit appliquer l'expression de P. Janet : « état d'élation ».

L'excitation dans la confiance. — L'excitation euphorique peut se rencontrer aussi dans les sentiments de confiance. En décrivant une confiance optimiste, nous indiquions déjà une élation, une surélévation continue du niveau mental autant qu'une croyance solidement et personnellement incorporée. Et si nous avons à parler des sentiments de confiance parmi les syndromes paranoïaques, il est légitime de les mentionner dans les syndromes d'excitation ⁽¹¹⁾ :

Mme I..., 54 ans. Accès maniaque avec agitation, rires, chants, logorrhée, actes de déchirement et de gâtisme. La malade fait son quatrième accès maniaque, qui a nécessité son internement. Dans l'intervalle des accès, bien que vivant dans un milieu moralement assez déprimant, elle se montrait gaie, loquace, serviable et bien-faisante. Avec cela, profondément croyante et pieuse, s'intéressant aux choses religieuses, suivant attentivement les cérémonies et les réunions de piété, elle exprimait souvent une grande confiance en Dieu et aimait à témoigner sa foi et ses convictions chrétiennes.

(11) Extrait de l'observation IX, I..., 29.

Dans quelle mesure ces intervalles lucides ne constituaient pas un état hypomaniaque, il est difficile de le dire. Mais cette observation montre bien des sentiments de confiance religieuse habituelle coexistant avec une constitution psychologique dont la tonalité affective et le comportement sont plutôt au-dessus de la moyenne.

L'excitation dans les sentiments de conquête. — Dans le domaine des sentiments de conquête, nous trouverions aussi, bien souvent, le symptôme excitation, surtout dans le besoin de prosélytisme et le besoin de témoignage. La joie, normalement, tend à se communiquer aux autres, à se faire partager. La joie hypomaniaque a le même caractère de contagiosité. Elle se répand, se témoigne et recrute des adeptes et des prosélytes. Et parmi les apôtres pleins de fougue et d'enthousiasme, ne peut-on pas en reconnaître certains comme des excités constitutionnels ? Leur ton affectif élevé les met à l'abri du doute et de la discussion intérieure ; et ils ont tout l'élan d'une conviction qui se développe sans autocritique, sans perméabilité à l'expérience... L'observation suivante nous montre des idées mystiques de révélation, d'inspiration, de mission prophétique, épisodes d'un accès polymorphe ⁽¹²⁾ :

X. J..., 26 ans. Après une période prodromique de troubles digestifs et d'idées dépressives, est entré, à la suite d'une hallucination visuelle sur laquelle le malade se montre réticent, dans un état d'excitation, avec des idées mystiques et érotiques. Dieu lui a parlé. Il se croit Jésus-Christ, ou l'Antéchrist. Il se croit chargé d'une grande mission. Il doit lutter contre le péché, transformer le monde, etc. Etrangetés dans la conduite, actes de violence. Internement. Phase confusionnelle, stupeur, mutisme, avec intervalles lucides de quelques heures, quelques jours. Le délire se transforme sur le thème érotomaniac. Le langage, le style et l'écriture sont au-dessus du niveau habituel du malade, qui était autrefois peu cultivé. Exitus au bout de huit mois, par incident de

(12) Extrait de l'observation X, J..., 34.

pyrétothérapie. Le diagnostic reste hésitant entre accès maniaque atypique, ou, plus probablement, démence précoce du type hébéphrénique.

Dans cette observation, l'outrance même des symptômes pathologiques empêche de considérer autrement que comme des idées délirantes les prétentions du malade à une révélation, à une mission, son identification avec Jésus-Christ. Mais il est des cas moins nets comme symptomatologie, où il est bien difficile de faire le départ entre ce qui est euphorie morbide et simple exaltation religieuse, zèle ardent pour faire partager des convictions religieuses; d'autant plus que l'église considère comme un devoir le témoignage et l'apostolat.

D'autre part, les sentiments de conquête ne se rattachent pas seulement, au point de vue pathologique, à la psychose maniaco-dépressive, mais aussi à l'hystérie, aux délires systématisés, etc.

En résumé, il nous a semblé non seulement que dans la vie religieuse intérieure on pouvait discerner, sous diverses formes, le symptôme excitation, élation, euphorie, mais que des syndromes d'excitation (cyclothymie, etc.) trouvent dans la vie, les croyances et les activités religieuses, une voie d'utilisation, de satisfaction, de dérivation et d'expression.

Et, par ailleurs, on peut penser que l'euphorie et l'excitation psychique tendent à se créer et à formuler des croyances religieuses, des doctrines théologiques et des œuvres, en conformité avec l'état mental qui leur sert de substratum.

La même réflexion pourra s'appliquer à ces autres ensembles de symptômes pathologiques que nous appelons les syndromes d'anxiété, et que nous avons préféré placer après les syndromes d'excitation pour ne pas diminuer l'idée et la notion cliniquement assez constante du contraste entre la dépression et l'excitation⁽⁴³⁾.

(43) Cf. J. Tinel, Coïncidences familiales de démence précoce et de psychose périodique, *Annales médico-psychologiques*, mars 1934, p. 396-403.

CHAPITRE VI

LES SYNDROMES ANXIEUX

Depuis un certain nombre d'années, avec les travaux de Pitres, de Régis, de Dupré, de Kraepelin, de Freud, etc., le symptôme anxiété a été particulièrement mis en évidence, et son importance en pathologie mentale bien dégagée⁽¹⁾. Dupré a décrit la constitution émotive à laquelle on peut rattacher les conduites d'anxiété; et des syndromes, comme la psychonévrose d'angoisse, ont été mieux étudiés et traités. Nous avons à rechercher ici les relations de la vie religieuse intérieure avec les syndromes anxieux, et si, dans les formes sentimentales que nous avons exposées, ne se trouvent pas tantôt l'expression et tantôt la réponse à un symptôme d'anxiété.

Il est assez difficile de donner une définition complète et satisfaisante de l'anxiété, d'autant qu'il y a lieu de la rapprocher intimement de l'inquiétude et de l'angoisse. Achille Delmas et Marcel Boll définissent successivement l'inquiétude : « un des états d'humeur, consistant en des oscillations entre l'hypotonie et l'hypertonie musculaires et toujours associé à un sentiment de crainte »; l'anxiété : « degré exagéré de l'état d'humeur inquiétude, moins fort que l'angoisse »; l'angoisse : « degré extrême de l'état d'humeur inquiétude »⁽²⁾.

(1) A. Pitres et E. Régis, *Les obsessions et les impulsions*, Paris, Doin, 1902; E. Dupré, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, Paris, Payot, 1925; G. Lalanne, *Des états anxieux dans les maladies mentales*, Grenoble, Al'ier, 1902, etc.

(2) Delmas et Boll, *La personnalité humaine*, p. 263 et 268.

Régis adopte cette définition : « l'anxiété est un état d'incertitude, de trouble et d'agitation, avec sensation de gêne et de resserrement à la région précordiale, comprenant trois degrés : l'inquiétude, l'anxiété et l'angoisse. » (3). Nous ne reviendrons pas sur la symptomatologie complexe de ces états émotifs. Ce qu'il importe de relever dans les syndromes anxieux, c'est l'état psychique de crainte, d'énervement, d'attente anxieuse, de trouble, d'instabilité, d'insatisfaction, ce bouleversement émotif de l'angoisse, cette appréhension inquiète, ces états d'obsession, ces phobies angoissantes.

Cet état psycho-physiologique d'anxiété se retrouve non seulement dans la psychonévrose d'angoisse, ou dans la mélancolie anxieuse, mais dans toute une série de troubles psychopathiques ou névropathiques. Dans l'observation XI, K..., il s'agit d'un syndrome d'anxiété pur.

Mlle K..., 61 ans, souffre depuis douze ans environ d'un état d'anxiété presque permanent. Toutefois, on remarque que, dès son enfance et son adolescence, elle a été plutôt timide, sensible, refoulée, hyperémotive. Malgré un traitement de psychothérapie religieuse à la clinique du Docteur X..., et malgré diverses consultations et traitements médicaux, l'anxiété n'a pas disparu. Insomnies, petites crises d'angoisse, avec sensation de boule émotive; sensation de crispation et de gêne au niveau de l'estomac, assez analogue à la « faim douloureuse ». Crises de pleurs sans cause. Se préoccupe de son état digestif; crainte de mourir; anxiété diffuse (4).

Il est évidemment difficile de dépeindre avec son intensité d'épouvante la véritable crise d'angoisse ou de rendre compte de l'étreinte effroyable de l'anxiété. Maurice de Fleury a décrit cela en psychiatre et en homme de lettres dans son livre sur *L'angoisse humaine*, et notamment l'angoisse devant l'amour, devant la guerre et devant la mort. Mais ce

(3) Régis, *Précis de psychiatrie*, p. 107.

(4) Observation XI, K..., 34, résumée.

que nous voulons relever, c'est l'extrême fréquence des états anxieux et l'imbrication du symptôme anxiété dans un grand nombre d'états psychologiques et de conduites pathologiques : mélancolie anxieuse, neurasthénie, hypocondrie, névrose d'angoisse, hystérie, névrose d'obsession, phobies, etc. (5).

En ce qui concerne la vie religieuse, on y discernera l'anxiété dans des conduites d'expiation, dans des actes d'humiliation, dans des crises de sentiments du péché, qui ressemblent foncièrement à des « raptus » anxieux. Ou encore on rencontre l'anxiété dans ces terreurs du jugement, dans les craintes de la mort ou de la damnation, dans ces obsessions du sacrilège, dans ces inquiétudes de l'absolu et de la perfection; dans ces insatisfactions et ces aspirations vers un « je ne sais quoi », dans ces conversions qui ressemblent à des crises d'hyperémotivité.

Dans l'observation XII, L..., le contenu de sentiments spécifiquement religieux n'est pas très marqué; mais on y voit l'anxiété aboutir d'abord à cette demande, étrange étant donné le milieu social : le baptême d'un enfant mort; et, d'autre part, à un essai de suicide (6) :

Mme L..., 40 ans, nièce d'une femme dont le procès pour assassinat de son mari eut un certain retentissement quelques années avant la guerre. Quelques étrangetés dans le costume et la conduite, bohème, voyageuse, inquiète, soupçonneuse. Assiste assez régulièrement aux cérémonies religieuses avec ses trois enfants. Le plus jeune des enfants meurt. Mme L... demande à faire baptiser l'enfant mort. Elle manifeste encore plus d'anxiété et d'agitation psychique que de douleur et d'abattement. Quelques jours après la cérémonie funèbre, en pleine crise de dépression anxieuse, fait une tentative de suicide en s'ouvrant les veines du poignet gauche. Internement. La dépression anxieuse s'atténue au bout de quelques semaines; mais les excentricités de la conduite continuent comme auparavant.

(5) Cf. Devaux et Logre, *Les anxieux*, Paris, Masson, 1917; Hartenberg, *La névrose d'angoisse*, Paris, Alcan, 1902.

(6) Observation XII, L..., 30, résumée.

Mais de pareils comportements représentent des cas extrêmes.

Le plus souvent, dans la vie religieuse, on a affaire à des inquiétudes diffuses, sans objet précis, à des angoisses qui ne vont pas jusqu'à la destruction de l'individu. Bien plutôt, on peut voir parfois l'angoisse servir de moteur, si l'on peut dire, au développement spirituel. Elle est une force pathologique qui se cherche une voie, un remède, une solution. Et, dans cette recherche, l'âme peut se perfectionner, au sens chrétien : détachement des biens matériels, désintéret pour les valeurs humaines, aspiration à la paix intérieure, acceptation du salut, consécration à Dieu, etc.

Nous allons maintenant montrer le symptôme anxiété dans les sentiments d'insatisfaction.

L'anxiété dans l'insatisfaction. — Les rapports de l'anxiété avec les sentiments d'insatisfaction sont extrêmement étroits. Car on peut dire que le fond psycho-physiologique de l'insatisfaction, c'est l'anxiété, ou, si l'on préfère, l'inquiétude. Insatisfaction, inquiétude, anxiété, tout cela marque une inadaptation, une incertitude, un malaise, un inassouvissement, un mécontentement, une souffrance, un état de besoin. Et qu'il s'agisse de l'insatisfaction du lieu, du milieu, du métier, de l'insatisfaction de soi-même ou de l'insatisfaction généralisée, on y retrouvera des conduites d'anxiété. A vrai dire si, dans la névrose d'angoisse, comme l'a bien vu Freud, le symptôme psychique prédominant c'est « l'attente anxieuse », il ne semble pas que, dans les sentiments d'insatisfaction, il s'agisse proprement d'attente anxieuse, en ce sens qu'il n'y a pas vraiment crainte, peur, frayeur, terreur, mais plutôt ennui, dégoût, lassitude, insensibilité vis-à-vis de l'actuel, sentiment d'irréal (7). L'insatisfaction a sa place dans les agi-

(7) Régis et Hesnard, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses*; A. Hesnard, *Les syndromes névropathiques*, Paris, Doin, 1927; Raymond Mallet, *Les obsédés*, Paris, Doin, 1928; Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 10^e éd., etc.

tations tristes, plutôt que dans les agitations de la peur. Elle comporte une impulsion à la recherche beaucoup plus qu'un sentiment de crainte. Et l'anxiété dans l'insatisfaction est plutôt un état d'irritabilité qu'un état de crainte.

Cette irritabilité paraît liée dans les sentiments d'insatisfaction, d'une part, à une tension hyperémotive, souvent mal orientée, et, d'autre part, à un état de fatigue nerveuse et de dépression mélancolique. Le tout s'accompagne d'une sorte d'auto-intoxication, ou, si l'on préfère, d'un état de choc plus ou moins passager. Et cette irritabilité a pour corollaires psychologiques une certaine âpreté, une certaine inquiétude, un zèle un peu amer, un durcissement de l'attitude, une rigidité et une violence plus ou moins contenues.

On remarquera de nouveau que les sentiments d'insatisfaction n'ont point par eux-mêmes une caractéristique religieuse. Ils ne peuvent devenir religieux, être considérés réellement comme des sentiments religieux que s'ils se rattachent à un ordre de choses invisibles, à un « objet divin ». Mais c'est sur le terrain de l'insatisfaction et de l'anxiété que naissent certaines réformes, certaines conversions, certaines œuvres, qui sont une réponse à une interrogation, à un besoin, à une angoisse.

Nous ne pouvons non plus oublier que les sentiments d'insatisfaction, dans le domaine religieux, ne sont pas de l'anxiété pure. Ils ont un contenu sentimental et intellectuel qui les transforme parfois en réflexions, en délibérations intérieures, en attitudes qui se justifient, en gestes d'abandon ou d'acceptation de doctrines religieuses, en efforts de construction métaphysique. Cette intellectualisation de l'insatisfaction par rapport à l'anxiété distingue suffisamment ces deux états, au point que, la plupart du temps, l'anxiété apparaît seulement comme une nuance d'instabilité triste, comme une pointe d'inquiétude, comme une insistance obsessionnelle dans un ensemble de sentiments d'insatisfaction.

L'anxiété dans la dépendance. — Il en est de même de l'anxiété par rapport aux sentiments de dépendance. Ici non plus l'anxiété n'explique pas toute la dépendance et toutes les formes de dépendance. Qu'il y ait vis-à-vis de l'univers un sentiment de crainte et de peur, et que cette anxiété soit une dépendance révoltée, une soumission angoissée, une abdication désespérée, nous en avons donné précédemment des exemples. Notamment la crainte de la mort, qu'on peut placer dans les sentiments de dépendance, est bien quelque chose comme une angoisse et une épouvante, surtout quand la mort est proche... Comme le dit Marcel Proust (8) :

« Bien souvent la pensée des agonisants est tournée vers le côté affectif, douloureux, obscur, viscéral, vers cet envers de la mort qui est précisément le côté qu'elle leur présente, qu'elle leur fait rudement sentir, et qui ressemble beaucoup plus à un fardeau qui les écrase, à une difficulté de respirer, à un besoin de boire, qu'à ce que nous appelons l'idée de la mort. »

Et Maurice Barrès note dans ses *Cahiers* à propos de la mort de son père (9) :

« Comme c'était terrible par tout ce qu'elle révèle cette parole brève qu'il a plusieurs fois répétée à des heures diverses dans les derniers temps : « J'ai peur, ne me quitte pas. »

D'autres personnes présentent toute leur vie une « thanatophobie » qui peut déterminer des conduites très spéciales, ou même s'exaspérer en véritables crises d'anxiété. Ainsi dans l'observation XIII, M...

Mme M..., 67 ans, présente depuis huit ans de brefs accès d'anxiété mélancolique. Elle a eu cinq à six fois, à divers intervalles, de grandes crises d'angoisse, qui durent environ une heure. Elle a, dans ces moments-là, un air égaré. Elle pleure. Elle a des idées anxieuses de ruine, de mort; elle est angoissée par l'idée de la mort. Elle dit que, dans ses crises, elle voit des personnes

(8) Cf. Pierre Mauriac, *Aux confins de la médecine*, Paris, Grasset, 1926, p. 191.

(9) Maurice Barrès, *Mes cahiers*, *Revue hebdomadaire*, 19 avril 1930, p. 293.

qui ont envie de lui faire du mal, de la tuer. Il semble en effet qu'elle ait alors des hallucinations visuelles. Après les crises, elle se sent fatiguée et anéantie pendant huit jours ⁽¹⁰⁾.

Mais, dans la vie religieuse, nous avons vu que la dépendance devait largement déborder l'anxiété, puisque cette dépendance devient soumission affectueuse, obéissance joyeuse, communion avec Dieu. Et si elle renferme toujours du respect pour Dieu, c'est-à-dire au fond un léger sentiment de crainte en même temps que d'amour, ce respect est cependant très loin de l'anxiété.

L'anxiété dans l'obligation. — Dans les sentiments d'obligation, on aperçoit le symptôme anxiété avec une extrême netteté, et surtout à la phase prodromique et à la phase de défense. En effet, comme dans beaucoup d'états psycho-pathologiques, nous trouvons des processus évoluant selon le même schéma : malaise, inquiétude et mécontentement; intuition d'une idée plus ou moins délirante; réaction de défense contre cette idée, avec doute, anxiété, tristesse; acceptation de l'idée et réalisation, délivrance, soulagement, satisfaction.

Et l'on ne s'étonnera pas qu'il y ait anxiété et trouble de la personnalité dans cette phase de défense, puisqu'il y a oscillation, alternance, lutte, entre le complexe constitué par l'idée obsédante, et cet autre complexe qu'est le moi, notre personnalité habituelle. La plupart des vocations religieuses de prophètes ou de réformateurs sociaux comportent ce stage d'angoisse, d'incertitude, cette délibération, cette « tentation », cette crise, si épouvantable et si douloureuse que les sacrifices, la souffrance, la mort même, sont moins effrayants à envisager pour le prophète que la prolongation de ce cauchemar ⁽¹¹⁾.

Le « témoignage » suivant, pris entre beaucoup d'autres

(10) Résumé observation XIII, M..., 34.

(11) Cf. S. H. Hooke, *Le Christ et le royaume de Dieu*, trad. P. Maury, Paris, 1920, p. 30-31.

analogues, montrera les divers moments d'une obligation religieuse, avec trouble et reconnaissance de la fin vers laquelle tend l'obligation; ensuite délibération anxieuse qui dure quatre mois; enfin crise de délivrance⁽¹²⁾ :

« Un dimanche soir, alors que je prêchais, le Seigneur me brisa le cœur. Il fallut que je me retirasse dans la sacristie, et qu'après avoir fermé la porte à clef, je me jetasse à genoux devant la cheminée, brisé, anéanti...

» Ce que Jésus voulait de moi, c'est que j'abandonnasse mon église pour entreprendre des missions de réveil. Il me montrait comme en vision des foules agenouillées au pied de la croix.

» Enfin, en février 1921, après quatre mois de lutte, la crise se produisit. Je fus comme submergé par un déluge de joie, de puissance et d'amour. J'étais dans les bras de Jésus et pour l'éternité. Il était deux heures du matin. Dieu avait patienté quatre mois pour vaincre mes résistances. Je pus dire au Seigneur : « Je sais ce que tu veux de moi; mon » amour pour Toi est désormais plus grand que ma répulsion pour le travail que Tu m'appelles à accomplir. » Je me sentis une nouvelle créature, une nouvelle création en Dieu. »

On remarquera que la libération de l'obligation par l'obéissance, que la satisfaction consécutive à l'acceptation de l'obligation, est plus durable et plus réellement joyeuse que l'obéissance à une obsession. En ce sens que les obsessions sont en général des idées étrangères au « moi », et repoussées par lui pour leurs caractères d'absurdité, d'étrangeté, d'immoralité, etc. La lutte anxieuse est entre le moi et une idée condamnable, un acte que la conscience juge répréhensible. Au contraire, dans l'obligation, il ne s'agit pas d'une idée repoussée pour cause d'inconvenance, mais d'une idée que l'on hésite à accepter, que l'on a peur de recevoir comme un ordre de Dieu, à cause de la gêne, des sacrifices, des

(12) Cf. *La mission intérieure*, mars 1923, p. 7.

dépouillements, des souffrances, que son acceptation risque d'entraîner.

L'anxiété dans le péché. — Dans les sentiments de péché, l'anxiété peut être extrêmement tenace et douloureuse. Elle est faite souvent de crainte du châtimement, de regret de la faute, de honte de soi, de désir de recommencement et de transformation intérieure. L'anxiété peut porter ainsi sur des péchés passés, d'autant, comme nous l'avons indiqué précédemment, que le sentiment de péché naît souvent fort longtemps après la commission de la faute. Alors le problème est celui du pardon, de l'absolution, de la sédation du paroxysme anxieux. Car s'il s'agit d'une faute réellement commise et réparée dans la mesure du possible avec repentance, etc., le pardon donné par le prêtre ou accepté comme une affirmation du Dieu de l'Evangile apporte un soulagement, une libération.

Mais chez les scrupuleux, les déprimés, qui ont une tendance à faire des obsessions et des crises d'angoisse, et chez les personnes pour qui le péché est avant tout un état de souillure radicale de l'âme, la délivrance est plus difficile à obtenir. Elle apparaît comme l'aboutissement d'une véritable conversion. Ainsi en fut-il dans la vie d'Etienne de Grellet :

« Un soir, me promenant seul dans les champs, mon esprit n'étant en aucune manière tourné vers les choses religieuses, je m'arrêtai soudain, croyant entendre une voix solennelle qui répétait les mots : « Eternité ! Eternité ! Eternité ! » Je fus transpercé jusqu'au fond du cœur, je frémis de la tête aux pieds, comme Saul, je fus précipité sur la terre. La dépravation de ma nature pécheresse et le gouffre d'éternelle perdition vers lequel je marchais furent révélés à mes yeux. Je m'écriai avec amertume : « S'il n'y a point de Dieu, il y » a un enfer », et je me sentais au sein de cet enfer. Pendant longtemps le terrible avertissement retentit à mes oreilles; je passais les nuits et les jours en prières, demandant que

Dieu eût pitié de moi et me donnât quelque signe qu'il entendait mes supplications...

» ... Cette présence divine que je cherchais se manifesta au dedans de moi alors que, depuis longtemps, je cherchais en dehors de moi avec larmes... Je sentais la main du Seigneur avec tant de force que mon âme entière était prosternée devant mon Rédempteur. Une joie secrète m'inondait, j'avais trouvé Celui après lequel soupirait mon âme. » (13).

On peut tirer de cet ensemble de considérations sur l'anxiété cette conclusion que, dans la vie religieuse, toute une série de sentiments s'accompagnent du symptôme anxiété. Cet état spasmodique, cette alternative de contraction et de décontraction, cette irritabilité, cette inquiétude, ne sont pas étrangères au domaine religieux. Mais à cette anxiété la religion elle-même fournit une réponse de pardon et de rédemption. Et, par conséquent, on peut penser que la religion est moins cause d'anxiété que thérapeutique d'anxiété.

Quoi qu'il en soit, nous avons l'intention de poursuivre le rapprochement entre la vie religieuse intérieure et la pathologie mentale, et nous nous proposons d'étudier les syndromes schizoïdes.

(13) *Vie d'Etienne de Grellet*, traduction de Mme Abric-Encontre, Paris, Grassart, p. 20-21.

CHAPITRE VII

LES SYNDROMES SCHIZOIDES

Nous désignerons sous le nom de syndromes schizoïdes un certain nombre d'états pathologiques, dont le symptôme principal est une sorte de dissociation de la vie psychique, une division intrapsychique, une rupture entre l'esprit et la réalité, une perte du contact normal avec la réalité extérieure.

Les états pathologiques qui comportent cette dissociation ont été bien étudiés en ces dernières années pour ce qui concerne ce symptôme particulier. Kretschmer a créé le terme de constitution schizoïde. Bleuler a parlé de la schizophrénie ⁽¹⁾. Henri Claude et ses élèves ont décrit les rêveurs morbides et ces états schizomaniques où le sujet a une tendance habituelle « à s'évader de la réalité, à se réfugier dans une rêverie passive, à se libérer de plus en plus du contact avec le monde extérieur » ⁽²⁾.

A vrai dire, le symptôme schizoïde se rencontre dans un grand nombre de psychopathies, notamment dans la démence précoce, la catatonie, l'hystérie, la confusion mentale, la psychose maniaco-dépressive, la psychasthénie, les délires d'imagination, certaines formes psychiques de l'épilepsie, etc. C'est donc un symptôme pathologique dont l'extension est considérable, et qui prend des formes un peu différentes sui-

(1) Bleuler, *La schizophrénie*, rapport au Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française, Genève, août 1926.

(2) Dr Henri Claude, *Maladies du système nerveux*, Paris, Baillière, 2^e éd., 1932, t. II, p. 887.

vant les psychopathies. Ainsi, dans la démence précoce, la schizoïdie paraît un état permanent et tenace, tandis que dans l'hystérie, cette tendance à la dissociation psychique ne se réalise qu'en des épisodes passagers, mobiles et superficiels. Dans l'observation suivante, dont nous ne donnons que les éléments religieux des conceptions délirantes, on constatera la profondeur de la perte de contact avec la réalité et l'absurdité partielle des idées ⁽³⁾ :

M. N..., 24 ans, démence précoce au début, phase hypomaniaque; une tentative pour étrangler l'infirmière a obligé à utiliser les moyens ordinaires de contention. N... parle facilement de ses idées, qui, d'ailleurs, se réduisent à un certain nombre d'affirmations plus ou moins délirantes. Il s'arrête brusquement comme s'il entendait quelque chose en lui-même, et dit : « Stop ! » Il explique : « Je suis stoppé, je suis arrêté. » Puis il continue la conversation.

« Il aurait fait sa première communion à 11 ans et aurait vécu dans des milieux assez religieux. Sa mentalité actuelle remonte, dit-il, à la semaine de la Passion — c'est-à-dire depuis trois semaines environ. Il est le Saint-Esprit. Il a pour mission de changer le monde. Jésus-Christ a promis d'envoyer après sa mort le Consolateur, c'est-à-dire le Saint-Esprit. C'est N... lui-même qui est le Saint-Esprit. Il connaît Satan, qui existe sur la terre en chair et en os, et qu'il a rencontré. Il a lu les *Litanies de Satan*, de Baudelaire, et c'est à propos de cette lecture, qu'il a faite dans un fauteuil, pendant la semaine de la Passion, qu'il a vu Satan. Il lit l'évangile, « qui l'intéresse beaucoup », dit-il; et il entre dans de longues considérations un peu heurtées sur la doctrine de la messe et sur le sens symbolique des paroles de Jésus lors de l'institution de la Cène. Il dit qu'il expliquera tout cela au pape. A d'autres moments, il se croit Napoléon, il se dit appelé à être le dictateur, mais qu'il n'entreprendra son œuvre de transformation que lorsqu'il se sera un peu reposé. »

Quoi qu'il en soit de ces conceptions délirantes, il ne semble pas inutile de comparer les syndromes schizoïdes avec la vie religieuse intérieure. Car peut-être en celle-ci reconnaî-

(3) Observation XIV, N..., 34.

trait-on, du moins en certains de ses aspects, le symptôme schizoïde, cette dissociation de l'esprit avec la réalité (4).

Sans doute déjà, dans des actes tels que le recueillement et la prière, on discerne un processus analogue à celui par quoi le philosophe bergsonien lance un coup de sonde dans le moi profond, en une intuition qui s'oppose en son principe et en ses procédés à la pensée discursive. Et si dans la prière existent cette échappée hors de l'espace et du temps et cette reprise de contact avec la réalité intérieure, avec la vie subconsciente et indifférenciée, n'est-ce pas en une attitude fondamentalement en contradiction avec la démarche normale de l'intelligence humaine qui se tend vers la réalité extérieure et vers l'action ?

Toutefois, il n'y a pas dans la prière cette dispersion, cet éparpillement, et ce vague, ce flou, qui se révèlent dans les états schizomaniques et dans l'habituelle rêverie. Bien plutôt ce qui apparaîtrait essentiellement dans la vie religieuse comme un type de dissociation psychique, à savoir la relation même avec un « objet » divin, avec une « présence » invisible, n'est pas, en fait, une cause de trouble, d'affaiblissement de l'attention et d'incoordination, mais, au contraire, une possibilité d'unification de la personnalité, de rehaussement du tonus psychique et de réconfort.

Alors la prière, et d'une manière générale la vie religieuse intérieure, ne sont-elles pas des attitudes d'« introversion » où la pensée « autiste » se repose et se rafraîchit au contact de ces « complexes », de ces « objets » religieux, auxquels elle attache une si grande importance ? Mais autre chose est une technique volontairement employée et cultivée, comme la prière, autre chose est une tendance constitutionnelle à se réfugier hors de la réalité sociale et pratique, dans le rêve, les constructions imaginaires ou les regrets du passé.

(4) Cf. H. Claude, Borel et Robin, La constitution schizoïde, *L'Encéphale*, avril 1924; Id., Constitution schizoïde et constitution paranoïaque, *L'Encéphale*, oct. 1923; Id., Discordance entre l'activité pragmatique et l'activité intellectuelle, *Annales médico-psychologiques*, nov. 1923.

Bleuler oppose, en psychologie générale, les « syntones » aux « schizoïdes » :

« La syntonie est la faculté de se mettre au diapason de l'ambiance, de pouvoir vibrer à l'unisson avec celle-ci; elle réalise en même temps l'unité de la personnalité. La schizoïdie, par contre, est la faculté de s'isoler de l'ambiance, de perdre le contact avec elle; elle a pour conséquence un fléchissement plus ou moins grand de la synthèse de la personnalité humaine. » (5).

Il y a certainement une part de vérité dans cette distinction; mais elle marque les cas extrêmes. En réalité, s'il y a chez beaucoup d'artistes, de penseurs, de religieux, une tendance à la schizoïdie, s'ils ont naturellement une « constitution schizoïde », leur personnalité trouve son équilibre dans la formulation de la pensée, dans la création d'une œuvre selon des techniques précises, dans des actes religieux déterminés et le plus souvent collectifs.

On remarquera encore que nous ne réduisons pas les syndromes schizoïdes à ces états de rêve ou de bouderie décrits par Borel et Robin, ou à l'« introversion » des psychanalystes (6). Mais, tenant compte des associations possibles de la constitution schizoïde avec la constitution cyclothymique ou avec la constitution mythomaniaque, et, d'autre part, ayant surtout en vue de relever ici l'élément dissociation, discordance, dislocation de la personnalité, nous plaçons à côté de la schizoïdie proprement dite des syndromes comportant cette dislocation intérieure et cette altération du réel. Et encore que la clinique doive séparer les états schizophréniques de la psychasthénie ou de l'hystérie, il nous apparaît que le symptôme schizoïdie se montre partiellement dans ce

(5) Cf. Minkowski, Impressions psychiatriques d'un séjour à Zurich, *Annales médico-psychologiques*, févr. 1923; Id., La genèse de la notion de schizophrénie et ses caractères essentiels, *L'Évolution psychiatrique*, Paris, Payot, 1925, p. 193.

(6) Borel et Robin, Les rêveurs, *L'évolution psychiatrique*, p. 133; Id., Rêveurs et boudeurs morbides, *Journal de psychologie*, 15 juin 1924.

que P. Janet a décrit sous le nom d'altération de la fonction du réel chez les psychasthéniques, et aussi dans le cas des personnalités multiples ou alternantes de possession, et dans certaines obsessions qu'on peut rattacher à l'hystérie (7).

C'est dire qu'à propos de la vie religieuse, nous avons à noter aussi le dualisme de la personnalité, cette lutte que Jean Racine a dépeinte en ces vers (8) :

Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi :
L'un veut que, plein d'amour pour toi,
Mon cœur te soit toujours fidèle.
L'autre, à tes volontés, rebelle,
Me révolte contre ta loi.

Nous aurions à envisager encore d'autres états psychopathologiques se rapportant à la schizoïdie et à la religion. Nous allons rechercher le symptôme schizoïdie dans différentes formes de sentiments religieux, en particulier dans les sentiments d'insatisfaction, dans les sentiments d'obligation, dans les sentiments de présence et de communion.

La schizoïdie dans l'insatisfaction. — Il y a, à n'en pas douter, un rapport assez étroit entre la schizoïdie et l'insatisfaction. Qu'est-ce qui donne naissance à l'insatisfaction ? C'est le sentiment douloureux d'une différence, d'un contraste entre le « moi » personnel et le milieu où l'on se trouve, le métier que l'on exerce, etc. Ainsi nous avons parlé à propos des sentiments d'insatisfaction de l'aspiration au départ, au dépaysement, au voyage, de la nostalgie des « ailleurs ». Chez le schizoïde, on peut voir des conduites analogues. Mais on remarque justement, en ce qui concerne le schizoïde :

« La vie errante qu'il mène parfois peut faire croire à un

(7) J. Pailhas, Périodicité et alternances psychiques, psychoses périodiques, *Journal de neurologie de Bruxelles*, 1907; *L'Encéphale*, 1908; Morton Prince, *La dissociation d'une personnalité*, Alcan, 1911.

(8) François Mauriac, *La vie de Jean Racine*, Paris, Plon, 1928, p. 241.

goût de l'aventure. En réalité, l'aventure ne le tente pas, et c'est le plus souvent pour fuir un milieu qui ne satisfait pas ses tendances innées qu'il donne l'impression de l'instabilité. » (9).

C'est peut-être ainsi qu'on peut interpréter certains éléments de la biographie du P. de Foucauld. Son biographe nous le dépeint avant sa conversion : « casanier, apathique, rêveur », mais aussi aimant profondément la solitude (10) :

« Cette douceur de la solitude, écrit de Foucauld, je l'ai éprouvée à tout âge, depuis l'âge de 20 ans, chaque fois que j'en ai joui même sans être chrétien; j'aimais la solitude en face de la belle nature, avec des livres, à plus forte raison quand le monde invisible et si doux fait que, dans la solitude, on n'est jamais seul. L'âme n'est pas faite pour le bruit, mais pour le recueillement... »

Et ce désir de solitude, de pauvreté, d'abjection, de mortification, d'imitation de Jésus-Christ, le poussera jusqu'à la vie érémitique au Sahara :

« Oui, il avait la certitude de ne pas s'être trompé en rejetant le monde et en devenant moine, mais il lui restait une longue route à faire, et une inquiétude traversait parfois cette paix, et un appel venait de l'abîme de Dieu vers cet homme de bonne volonté qui fendait du bois, rapiécail une culotte ou se penchait sur un traité de théologie, et une voix lui disait : « Va plus loin dans la solitude... » Très résolu à ne pas sortir de l'obéissance, il attendait, sans savoir où elle voulait le mener, un signe certain de cette volonté qui le tirait dehors... « Je goûte de plus en plus les charmes de la » solitude et je cherche les moyens de m'enfoncer dans une » solitude de plus en plus profonde... »

(9) Claude, Borel et Robin, La constitution schizoïde, *L'Encéphale*, 1924, p. 210. Cf. aussi Stucker, Psychologie de la schizophrénie, *L'Encéphale*, juin 1928; A. Hesnard et R. Laforgue, Contribution à la psychologie des états dits schizophréniques, *L'Encéphale*, 1924, p. 48; E. Minkowski, *La notion de perte de contact vital avec la réalité*, Paris, Jouve, 1926.

(10) René Bazin, *Charles de Foucauld*, Paris, Plon, 1922, p. 123, 124, 395.

« C'est très pieux, disait-il, très austère, très bien de toutes manières; et pourtant, soit dit une fois entre vous et moi, ce n'est pas toute la pauvreté que je voudrais; ce n'est pas l'abjection que j'aurais rêvée; ... mes désirs de ce côté ne sont pas satisfaits. »

Il y a aussi parmi les sentiments d'insatisfaction une forme qui n'est pas sans rapport avec la schizoïdie, c'est l'insatisfaction de soi-même. On peut y rattacher les conduites de la « honte de soi », la tendance à « se vouloir autre », la tendance à l'auto-analyse, et cette curieuse et si fréquente dissociation de la personnalité où l'une des parties semble contempler l'autre et la juger. Et l'on peut noter en passant combien, malgré cette aptitude presque exagérée à l'auto-critique, les schizoïdes sont mauvais juges d'eux-mêmes : ou se rabaisant et s'humiliant plus que de raison; ou se croyant d'une qualité de personnalité supérieure, et poussant facilement vers les délires d'imagination. Et toujours le schizoïde se montre peu objectif, peu capable de se situer simplement dans l'ensemble des hommes et des choses, et prenant aisément comme une vocation très personnelle et très sérieusement urgente tel « appel » entendu dans une réunion religieuse, tel jugement qu'il se sera formé imaginativement à propos de telle situation sociale, politique et religieuse. Ainsi la psychologie de certains inventeurs ou réformateurs sociaux ou religieux se rapproche sensiblement de celle des schizoïdes (11).

La schizoïdie dans l'obligation. — Il est classique de décrire dans la démence précoce un « barrage de la volonté ». Et quand on étudie l'état mental des catatoniques, on est frappé de voir que certaines attitudes catatoniques semblent leur

(11) Cf. Pujol, *Sur la dissociation mentale*, thèse Bordeaux, 1911-1912; C. Pascal, *La démence précoce*, Paris, Alcan, 1911; G. Deny et P. Roy, *La démence précoce*, Paris, Baillière, 1903; H. Baruk, L'état mental au cours de l'accès catatonique, *Annales médico-psychologiques*, mars 1934, p. 317-346; P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*.

être « imposées » et que leur volonté est comme engourdie profondément et comme pétrifiée. On connaît par ailleurs les sentiments de pression et d'effort dont parle P. Janet, cette tension, cette raideur de l'attitude mentale que présentent certains malades. On sait aussi qu'en certains états de dépression, certaines idées ont une tendance à se fixer, qu'il y a une sorte d'« accrochage mental » sur une idée. Enfin les obsessions et les impulsions ont été depuis longtemps bien étudiées. Ces divers états constituent une grande partie de la pathologie de la personnalité et de la volonté.

Ce que tous les auteurs relèvent, c'est la dissociation du moi, la dislocation de la personnalité. Et l'on peut bien retrouver là le symptôme schizoïdie; car non seulement on a une dislocation de la personnalité, mais aussi une tendance à l'isolement, à l'évasion ou à la transformation de la réalité extérieure. Et surtout une tendance à la fixation, à la solidification, à la « persévération », de certaines idées, de certaines attitudes (12).

Dans les sentiments d'obligation, on a également cette même tendance à la fixation, cette même consolidation d'un système psychique partiel. La parole de Luther à la Diète de Worms : « Je ne puis autrement. Que Dieu me soit en aide ! », exprime, dans les limites d'un psychisme compatible avec l'existence normale, cette opiniâtreté, cette obstination, cet entêtement, cette tendance à la fixation, qui nous paraît très caractéristique de l'obligation.

A côté de cette tendance à la fixation, où nous voyons le symptôme schizoïdie, ou, si l'on préfère ici, automatisme mental, on peut noter que certaines « vocations » où se marquent les sentiments d'obligation sont précédées ou suivies par des luttes, des doutes, des indifférences, des dissociations intérieures, qui peuvent aller jusqu'au sentiment de posses-

(12) Cf. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 10^e éd.; Dr Lévy Valensi, *Précis de psychiatrie*, Paris, Baillière, 1926; Dr Maurice Gaignaire, *La haine familiale comme symptôme de début de la démence précoce*, thèse Bordeaux, 1931.

sion. Ainsi, après sa première conversion, l'évangéliste J. Sainton ressentit comme un « devoir de rendre témoignage à Jésus-Christ »; mais, peu de temps après, vers l'âge de 19 ans, à la suite d'un incident peu grave en soi, mais que sa conscience lui reprocha terriblement, il tomba dans un état polymorphe, de dépression mélancolique, d'obsession, d'automatisme mental, de schizoïdie ⁽¹³⁾ :

« Il se voit perdu, se croit impardonnable, comme rejeté de Dieu. Et cela dura deux ans. Le pire de tout, c'était son insensibilité : pas de sentiment du péché; pas de désir de conversion. Le diable lui soufflait à l'oreille : « Puisque tu es » perdu, amuse-toi, suis ton propre cœur », etc. Mais je me » disais dans ces moments-là : « Il est plus honorable d'aller » en enfer en faisant le bien qu'en faisant le mal... » Je me » dis que ce n'était peut-être pas Dieu qui m'avait abandonné. » Je priai beaucoup. On disait : « Sainton devient fou... » » Comment j'en sortis ? Pas par la prière. Mais je m'armai » de quelques passages de la Bible : « Dieu a tant aimé » le monde... C'est une chose certaine que Jésus est » venu... », etc. Comme Abraham, « espérant contre toute » espérance », je luttai ainsi trois jours contre mon propre » sentiment; j'allais en enfer en me disant : « Je suis sauvé. » » Tout à coup, dans les champs, un rayonnement se produi- » sit : je fus baptisé de lumière et de conviction du salut. » Cela dura pendant quelques jours, puis je fus de nouveau » envahi par les ténèbres. Je ne pouvais en sortir par la » prière. Plus je priais, plus mon cœur semblait s'endurcir et » s'enténébrer. Mais le Saint-Esprit revenait et m'envahis- » sait, jusqu'à ce que, après dix mois, je sus intérieurement » que le Saint-Esprit m'avait saisi. »

La schizoïdie dans la présence. — Certes il apparaît bien que les sentiments de présence comportent souvent, sinon toujours un certain degré de schizoïdie. Non point schizoïdie

(13) M. Antonin, *A la mémoire de J. Sainton*, L'Aube, mai-juin 1923.

à proprement parler, dans la pratique habituelle de la prière et du culte où nous ne voyons que des impressions de présence, et où il s'agit d'acte volontaire, de technique religieuse définie, codifiée, normalisée. Mais les auteurs qui nous parlent des sentiments de présence, des intuitions de présence, et à plus forte raison des hallucinations de présence, insistent sur le caractère involontaire, et, si l'on peut dire, gratuit de la présence. Maine de Biran le constate. Leuba, dans ses expériences sur le sentiment de présence, marque aussi cette difficulté de faire surgir la présence volontairement et comme prolongement d'une perception. William James, dans les exemples de sentiments de présence qu'il fournit, parle surtout d'hallucinations de présence; et on remarque que bien des intuitions de présence se produisent le soir avant le sommeil ou dans le demi-sommeil du matin, dans cette demi-conscience favorable au rêve, aux hallucinations et aux états de conscience vague. Flournoy donne la même indication en ce qui concerne les extases de Cécile Vé. Et l'on peut tirer cette conclusion de cet ensemble de recherches qu'il y a derrière les sentiments de présence une tendance à la schizoïdie, à la dissociation mentale, à l'automatisme. Dans le relâchement des synthèses de la connaissance extérieure, la personnalité a une tendance à se dissocier et à éprouver des visions, des hallucinations et des « présences » plus ou moins pathologiques⁽¹⁴⁾.

Ainsi en est-il dans l'observation XV⁽¹⁵⁾ :

O..., 55 ans. Constitution schizoïde; vit isolé, sans relations, et dans une certaine incurie domestique; apparaît comme un original à ses compagnons de travail, qui se moquent de lui. S'adonne depuis plusieurs années avec sa femme aux pratiques du spiritisme; dessins et écriture automatiques; se dit en communication

(14) André Cellier, Du rôle des hallucinations psychiques dans l'exploration de l'inconscient, *L'évolution psychiatrique*, Payot, 1925; Chaslin, *Eléments de sémiologie et de clinique mentales*, 1912; de Clérambault, cf. *Annales médico-psychologiques*, févr. 1927.

(15) Résumé observation XV, O..., 33.

avec les morts; a des intuitions de présence; occupe ses loisirs à aller dans les cimetières distribuer aux familles affligées un tract de sa composition, où il affirme la communication continuelle des vivants et des morts.

La schizoïdie dans la communion. — Si nous parlons maintenant du symptôme schizoïdie dans les sentiments de communion, il y aura lieu tout d'abord de noter que la communion religieuse paraît arrêtée par cette dissociation intérieure que sont les états de possession. Ainsi, dans l'observation XVI, où il s'agit d'une anorexique mentale, non seulement la croyance et la ferveur religieuse ont disparu, mais la malade se débat contre une puissance qui paralyse sa volonté bonne ⁽¹⁶⁾ :

« Voilà bien des mois déjà, écrit P..., que je ne peux plus prier comme je le devrais. J'essaie bien, mais ce sont des mots qui ne correspondent à rien au dedans de moi. J'ai tellement soif de posséder le Christ, qui, je sais, est mort pour moi; mais je ne puis pas y croire... Il y a en moi un grand vide, et je me sens désemparée; je sais fort bien que c'est dans ces moments-là que je trouverais l'apaisement dans la prière, mais je ne prie pas. Pourquoi ?... Ce que je cherche, c'est à vaincre ces actes d'obstination... Ce qui me trouble, c'est que je ne parviens pas à distinguer la volonté de Dieu, du démon tentateur... Il y a en moi une force qui me pousse toujours à mal faire... J'ai maintenant la ferme conviction que je finirai bien par triompher du démon, Dieu m'aidant, mais je voudrais que ma vie soit une prière continuelle, et elle ne l'est pas, car j'ai encore des doutes affreux. »

Il y a évidemment dans de pareils états lutte, angoisse, sécheresse affective, conflits douloureux, autant que possession, ainsi qu'on l'interprète, par le démon tentateur.

Par contre, dans les sentiments de communion religieuse, avec leur effervescence affective, leur plénitude, leur élan de joie, il y a peut-être autisme, introversion, oubli de la réalité, acceptation volontaire d'un complexe euphoristique,

(16) Extrait de l'observation XVI, P..., 34.

abandon à la poussée de joie, sentiments d'élation en rapport avec un « objet » religieux. Mais il n'y a pas cette dissociation douloureuse, ce vide, qui sont plutôt le fait de la psychasthénie et, dans une certaine mesure, de l'hystérie. Et on a le droit de comparer ces sentiments de communion avec ces schizoïdes ou schizomaniques décrits par Claude et ses collaborateurs.

Mais, à côté des syndromes schizoïdes, nous devons, pour terminer notre revue des syndromes mentaux où se révèlent des analogies avec les sentiments de la psychologie religieuse intérieure, décrire les syndromes paranoïaques.

CHAPITRE VIII

LES SYNDROMES PARANOÏAQUES

Nous désignerons sous le nom de syndromes paranoïaques des ensembles de symptômes pathologiques dont le caractère fondamental est le paralogisme, le trouble du jugement, la fausseté dans l'appréciation, la mentalité déviée systématiquement et profondément. Nous nous en tenons ainsi à l'étymologie du terme paranoïa, qui signifie proprement « penser à côté, ou de travers ». Et cette perversion du jugement paraît si fréquente et, pour ainsi dire, si constitutionnelle chez certaines personnes, qu'on a voulu décrire à côté des autres constitutions psycho-pathologiques une constitution paranoïaque: Sur ce fond de vanité, de méfiance, d'égoïsme, d'esprit défensif, de tendance à l'interprétation délirante, se grefferaient ces délires systématisés, dont Sérieux et Capgras ont donné une description classique dans leur étude sur les délires raisonnants d'interprétation et de revendication (1).

« Le délire d'interprétation, disent ces auteurs, est une psychose systématisée chronique à base d'interprétations délirantes, se développant progressivement chez les prédisposés, sans intervention notable de troubles sensoriels, et dont la longue évolution n'aboutit pas à la démence. »

(1) Sérieux et Capgras, *Les folies raisonnantes. Le délire d'interprétation*, Paris, Alcan, 1909; Magnan et Sérieux, *Le délire chronique à évolution systématique*, Paris, Masson, 1892; Arnaud, *Délires systématisés ou partiels*, in *Traité de pathologie mentale*, de Gilbert Ballet,

On peut donc diviser les psychoses ou délires systématisés en délires paranoïaques proprement dits, sans hallucinations et sans évolution démentielle, et les délires hallucinatoires systématisés et progressifs. Mais, à côté de ces états psychopathiques relativement définis, nous plaçons, parmi ces syndromes paranoïaques, d'autres états morbides, où se révèle le symptôme-trouble habituel du jugement, conception plus ou moins délirante, c'est-à-dire le symptôme paranoïa. Ce symptôme existe en quelque mesure dans certaines formes de manie ou de mélancolie, de psychasthénie, dans la démence précoce et la confusion mentale, et notamment dans l'hystérie; toutefois, il ne prend tout son développement que dans les psychoses systématisées chroniques... L'observation XVII concerne un caractère autophilique, excentrique et paranoïaque, qui a présenté, quelques années auparavant, un accès dépressif avec agitation, larmes, idées délirantes, soigné en maison de santé particulière⁽²⁾ :

M. Q..., 60 ans. S'est toujours montré bizarre, renfermé, peu sociable. Il porte des jugements sévères et pleins d'acrimonie sur certain milieu religieux, sans qu'il soit possible, par ses paroles passablement décousues, de juger du bien-fondé de ses récriminations. Il prétend que les prédicateurs qu'il entend n'ont pas une prédication suffisamment chrétienne et évangélique, et il écrit lui-même de petits sermons de quatre ou cinq pages, qu'il voudrait faire lire le dimanche suivant par le prédicateur. Mais quand on prend connaissance de ces factums, on s'aperçoit qu'ils sont composés de versets de la bible, plus ou moins appropriés, et sans plan ni suite dans les idées. M. Q..., dans la conversation, qui pourrait durer plusieurs heures si on n'interrompait pas la consultation, saute d'un sujet à un autre, se plaint qu'on a voulu lui faire du mal, qu'on a lésé ses intérêts, qu'on est hypocrite, méchant avec lui. Exigeant, avare, défiant, égotiste, rancunier, et nourrissant une véritable haine conjugale, il interprète tous les actes de ses proches selon sa paralogie. Exitus par pneumopathie aiguë, pendant laquelle, en état d'anxiété délirante, il contrevient aux règles les plus élémentaires de la thérapeutique.

(2) Extrait de l'observation XVII, Q..., 29.

On pourrait se demander, à propos des syndromes paranoïaques, s'ils ne constituent pas la pathologie de la croyance. La religion fait appel à la foi. Elle cherche à créer, à entretenir et à développer cette foi, qui est une adhésion à une doctrine, à un ordre de choses, à une personne mystique. Ou plutôt, en effet, il n'y a point de vie religieuse sans un minimum de croyance « au tout de la religion », à l'« objet » de la religion, un minimum de contact avec « la réalité religieuse ». Mais comme cette foi, cette croyance, s'exprime en actes, en témoignages, en doctrines, ce complexe de notions et d'actions peut être séparé de « la réalité religieuse » et n'être plus qu'une possibilité d'idées délirantes plus ou moins systématiques. En effet, autre chose est la profondeur, la ferveur, l'intensité de la foi en la « réalité religieuse », autre chose est la rupture d'attache avec cette réalité, et la croyance à des notions, à des êtres, à des interprétations, où ne se marque que le trouble foncier du jugement, le désaccord radical de la pensée avec son objet. Il faut noter aussi tout particulièrement, dans les délires d'interprétation, l'importance du sentiment du moi, de l'égotisme, de l'autophilie, la tendance impérieuse à tout rapporter à soi, à donner à tout une signification personnelle. Or, la foi religieuse tend au contraire à une sorte d'abdication de la personne « entre les mains de Dieu », la disponibilité complète, l'obéissance à l'égard de l'« objet religieux »⁽³⁾.

On ne voit pas que, dans les syndromes paranoïaques, cette abdication existe ou même soit possible. Dans l'observation suivante, qui concerne des troubles psychiques, séquelles d'encéphalite épidémique, le symptôme paranoïa se manifeste par des conduites se rapprochant des délires érotomaniac et mystique. Il ne s'agit pas à proprement parler de délire

(3) Cf. G. Ballet, Leçons sur la psychose hallucinatoire chronique. *L'Encéphale*, 10 nov. 1911, 10 juin, 10 juill. 1913; Ch. Blondel, Paranoïa et hallucinations, *L'Encéphale*, 1910; Génil-Perrin, *Les paranoïaques*, Paris, 1927; Dide, *Les idéalistes passionnés*, Paris, Alcan, 1913; E. Dupré, Revue polyclinique des psychoses hallucinatoires chroniques, *L'Encéphale*, 1907.

systématisé, mais d'un syndrome mental tenant à la fois de l'hystérie et de la paranoïa.

Mlle R..., 40 ans, a, depuis son enfance, manifesté un caractère extrêmement difficile. Très douce en apparence, elle excellait à semer la division dans sa famille par ses insinuations, par ses exigences d'affection, par sa jalousie et par son désordre. En 1923, elle est atteinte d'encéphalite épidémique, qui lui a laissé la fixité du regard, la rigidité d'attitude et le tremblement parkinsoniens. Son affectivité morbide a augmenté et lui a fait poursuivre des aventures douteuses. Par son obstination à vouloir régenter tout le monde suivant ses caprices, par son « affection baveuse », par sa méchanceté sournoise et calomniatrice, elle s'est brouillée avec toute sa famille. Se prend d'une affection pathologique pour le directeur spirituel de la paroisse. Elle commence par faire de petits cadeaux, essaye de l'apitoyer sur son état de santé. Puis se met à assiéger quotidiennement la porte du presbytère, utilisant des subterfuges pour s'introduire, malgré des défenses formelles. Se refuse à sortir, de gré ou de force, tant qu'on ne lui a pas donné audience. Or, il apparaît qu'elle n'a quasiment rien à dire. Elle écrit tous les jours de longues lettres, tantôt exigeantes et tantôt pleines d'amabilité et de déférence. Malgré ces protestations épistolaires de dévouement, elle ne cesse de harceler le malheureux ecclésiastique, le poursuivant dans la rue, s'arrangeant à monter dans les mêmes tramways, l'attendant à toutes les réunions religieuses, menaçant bien souvent de se suicider. Malgré les sermones du commissaire de police, malgré un internement temporaire dans un asile, malgré les expulsions violentes hors du presbytère, elle ne se calme que temporairement, et essaye de temps à autre de recommencer ses manifestations délirantes. » (4).

Au point de vue religieux, cette malade déclarait que l'assistance aux cérémonies religieuses lui était indispensable, d'un grand réconfort, et qu'on devait l'« aider à essayer de vivre en servant et en adorant Dieu chaque jour davantage ». Mais il ne semble pas que la vie religieuse ait jamais comporté pour elle ce contact avec « la réalité religieuse » dont nous parlions précédemment (5).

(4) Observation XVIII, R..., 33.

(5) Cf. Laignel-Lavastine et Jean Vinchon, *Nouveau cas de perversions instinctives post-encéphalitiques*, Société de psychiatrie de Paris, 15 oct. 1925.

Et c'est cette même impression d' « à côté », d' « en dehors de », de plaqué, d'adventice, de surajouté, que nous fait la vie religieuse chez les paranoïaques. Et la systématisation de leur délire mystique ne doit pas faire illusion sur la profondeur sentimentale de leur foi⁽⁶⁾.

Cette notion va s'éclairer sans doute en recherchant le symptôme paranoïa dans les sentiments d'obligation, de dépendance, de confiance et de solidarité religieuses.

La paranoïa dans l'obligation. — En pathologie mentale, le symptôme paranoïa, avec un caractère de préoccupation obsédante, d'idée fixe délirante, se voit chez ceux que Régis a décrits sous le nom de régicides et de magnicides⁽⁷⁾. Ruminant leur idée pathologique pendant des semaines, des mois, des années, ces malheureux sont poussés par le mouvement même de leur délire et de leurs fausses interprétations, et par la souffrance et l'inquiétude qui est en eux tant que l'idée fixe n'a pas trouvé sa réalisation, à accomplir des actes criminels. Mais encore que, dans certains cas, comme dans l'assassinat de Mgr Sibour par l'abbé Verger, il s'agisse d'ecclésiastiques et de délires religieux, ces formes trop accentuées ne sont pas les plus intéressantes pour notre dessein.

Un exemple comme celui du major Davel, dont nous parlions dans la première partie de ce travail, mériterait d'être discuté sous l'angle paranoïa. Bien des éléments de cette existence paraissent paranoïaques : non pas seulement « son genre de vie retirée, son amour de l'ombre et du silence », son « caractère réservé, concentré même » ; peut-être aussi sa « foi inébranlable dans une vocation à lui personnellement adressée », sa conviction qui remontait déjà chez lui au temps de sa jeunesse, vers 17 ou 18 ans, où il avait rencontré une belle jeune fille étrangère qui avait le don de pro-

(6) L. Herr, Une délirante mystique et érotique au xvm^e siècle, *Journal de psychologie normale et pathologique*, janv. 1925, p. 43-88; Jean Vinchon, Une mystique du Tyrol : Maria de Mörl, *Journal de psychologie*, 1926, p. 841-861.

(7) Régis, *Précis de psychiatrie*, p. 528, etc.

phétie, et qui lui déclara qu'il était réservé à de grandes choses. « Sur quoi elle se mit à lui révéler, sous des images plus ou moins énigmatiques, les principaux événements de sa future carrière militaire. » « Elle lui administra même une sorte d'onction, comme marque symbolique de son élection providentielle. » Et n'y a-t-il pas quelque chose de paranoïaque dans cette « conviction profonde d'être destiné à servir d'instrument entre les mains de Dieu », et dans ce fait que, « malgré son échec », il ne mit « pas un instant en doute la réalité de sa vocation ? Il en voyait même de nouvelles preuves, non seulement dans les « voix » qui se faisaient entendre à lui jusque dans sa prison, mais dans le fait que les plus cruelles tortures n'avaient été capables de lui arracher aucune plainte, ni même d'altérer le moins du monde la sérénité de son esprit » (8).

Il semble bien que ce psychisme progressivement systématisé, interprétant, solitaire, visionnaire, à revendication altruiste, à conceptions mystiques, doive être rangé parmi les délirants mystiques. Cependant, ce psychisme n'est pas incompatible avec une existence relativement normale, une carrière professionnelle honorable. Et ici encore, la question qui se pose est celle de l'arbitrage du normal et du pathologique; de l'obligation qui se discute elle-même, apparaît altruiste et volontairement cultivée comme une vocation, et un délire systématisé nuisible ou criminel.

La paranoïa dans la dépendance. — On ne peut guère assimiler les sentiments de dépendance tels que nous les avons décrits aux idées d'influence, de domination, de persécution, que l'on trouve chez certains délirants. Ainsi (9) :

S..., 27 ans. Psychose systématisée progressive. Héritité paternelle : accès de mélancolie délirante suivi d'une guérison relative.

(8) H. Vuillemier, Le major Davel, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, oct.-déc. 1922, p. 243, etc.

(9) Observation XIX, S..., 30, résumée.

Chez S..., la maladie a débuté par une phase d'inertie, de mutisme, de dépression hypocondriaque. Il affirme qu'on l'influence, qu'on lui fait de l'électricité, on lui envoie des ondes... Il est réticent, défiant, et croit qu'on veut lui faire du mal. Violences, bris d'objets, etc. Internement depuis quatre ans.

De même (10) :

Mme T..., 40 ans. Internement depuis sept ans. Refus d'alimentation, tentatives de suicide. Auto-accusation. S'accuse de n'avoir pas aimé son mari, puisqu'elle pense à un autre homme, pour lequel elle a eu un sentiment autrefois. Cet homme, d'ailleurs, est mort depuis plusieurs années, mais, pour T..., malgré ce qu'on lui affirme, il est toujours vivant... Au bout de deux ans, l'état général s'améliore; mais le délire, avec hallucinations auditives, se systématisait sur ce thème : « J'entends un fou derrière la grille de l'asile qui martyrise ma fille; on m'empêche pour délivrer mon enfant d'aller me mettre à sa place... »

Ces délires n'ont aucun caractère religieux. Nous les mentionnons pour signaler que des tentatives de psychothérapie religieuse furent, comme il fallait s'y attendre, parfaitement infructueuses. Et, d'autre part, si nous prenions des déliants mystiques ou religieux, cette constatation s'imposerait : c'est qu'il y a loin d'un délire de possession mystique à l'idée religieuse d'une dépendance à l'égard de puissances qui dépassent l'homme, à la notion d'une liaison de solidarité entre la divinité et le fidèle (11).

La paranoïa dans la confiance. — Le rapport du symptôme paranoïa avec les sentiments de confiance nous paraissent beaucoup plus étroits. Si on définit la confiance comme une attitude d'acceptation, d'adhésion de l'intelligence et du sentiment à une croyance, à un ordre de choses, on comprendra facilement que la tendance paranoïaque qui tend à la systématisation et à la perturbation du jugement, se porte sur un

(10) Observation XX, T..., 27, résumée.

(11) Cf. Jean Vinchon, Délire prophétique et déséquilibre imaginatif, *Journal de psychologie*, 1923, p. 360; René Targowla, Les délires polymorphes, *L'Encéphale*, janv. 1926; Masselon, Psychoses associées, *Annales médico-psychologiques*, juin 1912, p. 641.

domaine où le contrôle par le fait, par le visible et le tangible, est bien difficile. Et d'ailleurs, c'est déjà presque un axiome de la vie religieuse que les choses spirituelles sont aussi réelles, si ce n'est davantage, que les matérielles. A combien plus forte raison le paranoïaque, imperméable à l'évidence des sens, accordant automatiquement la préférence à ses croyances et à ses opinions plus ou moins pathologiques sur le fait brutalement sensible, s'attachera fanatiquement à ses conceptions délirantes. Le mélancolique est un douleur, et, dans tous les états dépressifs, on trouve des altérations de la confiance. Dans les syndromes paranoïaques, la croyance n'est jamais en défaut.

Mme U..., 63 ans. Se croit poursuivie par une singulière malchance, qu'elle attribuerait volontiers à une réprobation divine. Qu'elle ait eu des malheurs et des deuils, c'est hors de doute. Mais si ses affaires ne réussissent pas, si elle se débat au milieu de difficultés, elle en accuse les autres gens et non elle-même. Et pourtant elle a un jugement habituellement faux, une constitution paranoïaque qui s'associe avec une constitution hyperémotive et anxieuse. Méfiante avec ses familiers; crédule avec les étrangers; interprétant, selon sa phobie des maladies, son imagination fabulante, ses complexes sexuels, sa tendance aux hallucinations hypnagogiques, son autophilie extrême. Elle donne l'impression, à son âge, malgré des années de mariage, de maternité et de contact avec la vie, d'avoir une mentalité, excusable chez une jeune fille de 17 ans, mais pathologique à 63. On apprend par sa famille qu'elle a toujours été incapable d'aucun travail régulier et productif; se noyant dans les détails, n'arrivant à rien; se brouillant avec tous ceux qui essaient de l'aider; d'une ingratitude parfaite si on n'abonde pas dans le sens de ses jugements, inadaptés au réel. Ce qui domine dans cette mentalité, c'est moins l'anxiété que le trouble fondamental du jugement. Elle tend à l'interprétation mégalomaniacale. Elle n'éprouve jamais de doute à l'égard de ses conceptions et professe une imperturbable confiance dans ses jugements paralogiques. » (12).

Mais, à vrai dire, si l'on met dans le terme de confiance une idée de soumission du cœur, et dans le terme croyance

(12) Observation XXI, U..., 34, résumée.

une adhésion de l'intelligence et de la faculté de jugement, il faut avouer que, dans les syndromes paranoïaques, c'est la croyance qui se présente si stable et avec tant de possibilité de systématisation. La soumission du cœur est comme dissimulée et durcie par la logique de l'esprit ou plutôt par sa paralogique systématique. Et dans la vie religieuse la tendance paranoïaque s'affirme beaucoup moins chez les pieux et humbles fidèles que chez les doctrinaires, réformateurs, inquisiteurs, prophètes et militants fanatiques (13).

La paranoïa dans la solidarité religieuse. — Il faut prendre garde en effet que, malgré ce que nous avons dit de l'autophilie dans la paranoïa, certains paranoïaques ont des conceptions altruistes. Ce sont des gens qui pensent faire le bonheur du genre humain malgré lui, réformer la société, renouveler l'église, etc. Ces délirants altruistes, où l'égoïsme et l'orgueil sont cependant souterrainement inclus, peuvent faire illusion à l'entourage et apparaître comme les apôtres désintéressés d'une nouvelle religion ou les charitables défenseurs des malheureux. Ainsi R... et U..., des observations XVIII et XXI, auraient fait des actes de propagande religieuse, de prosélytisme, ou des dons importants. Mais si on trouve dans leurs actes une certaine habileté et une certaine obstination, on n'a pas l'impression d'une générosité réelle, ni d'une foi et d'une consécration religieuse profondes.

Et, de fait, la tendance paranoïaque ne paraît pas favorable au développement des sentiments de solidarité religieuse. L'autophilie foncière, l'autoritarisme et l'orgueil des paranoïaques se prêtent peu à une communion faite de sympathie, de bienveillance, d'indulgence, de concessions réciproques, de charité. Et, de plus, les paranoïaques sont en

(13) Cf. Victor Monod, *Les persécuteurs et les martyrs*, thèse Montauban, 1905; Ceillier, *Les influencés : Syndromes et psychoses d'influence*, *L'Encéphale*, mars-juin 1924; de Clérambault, *Les délires passionnels*, *Erotomanie*, *revendication*, *jalousie*, *Bulletin de la Société clinique de médecine mentale*, févr. 1921.

général des isolés, des solitaires et des renfermés, peu sociables et peu maniables. Toutefois, lorsqu'ils découvrent d'autres personnes abondant dans le sens de leurs préoccupations et de leurs interprétations, ils éprouvent un sentiment de conformisme qui leur procure une grande satisfaction.

Nous nous arrêterons ici dans notre mise en parallèle de certains syndromes pathologiques et de certaines formes de sentiments religieux. Nous n'en tirerons pour l'instant aucune conclusion. Il serait prématuré de conclure notre enquête avant d'avoir traité des analogies de pronostic et d'évolution, et des possibilités de diagnostic différentiel entre les syndromes pathologiques et ce qu'on pourrait presque appeler les syndromes religieux.

CHAPITRE IX

CONSIDERATIONS SUR LE DEVELOPPEMENT DES SENTIMENTS RELIGIEUX ET DES SYNDROMES PATHOLOGIQUES

Nous avons à poursuivre la recherche des analogies entre la vie religieuse intérieure et la pathologie mentale jusque sur le terrain de l'évolution et du pronostic des syndromes mentaux. Car il n'est pas sans utilité de savoir si tel rapprochement que nous avons fait entre un syndrome pathologique et une forme de sentiment religieux se continue plus loin, et s'il y a un parallélisme dans le développement de la maladie psychique et du sentiment religieux.

Mais il faut se rappeler tout d'abord que notre projet n'impliquait pas toute la pathologie mentale, mais seulement quelques grands syndromes vésaniques. Singulièrement, nous n'avons traité ici que des syndromes de dépression, d'excitation, d'anxiété, de schizoïdie, de paranoïa. Et, pour des raisons de simplification, notre comparaison de la vie religieuse intérieure avec la pathologie de l'esprit ne porte que sur ces formules psychosiques qu'on peut qualifier de constitutionnelles.

Alors, pour suivre les analogies d'évolution et de pronostic, il y a lieu de considérer la question du terrain, c'est-à-dire de l'hérédité et de la constitution mentale.

Le terrain constitutionnel. — On sait combien la psychiatrie contemporaine a insisté sur la notion de constitution pathologique. Et nous rappelions précédemment comment

Achille Delmas et Marcel Boll⁽¹⁾ ont prétendu reconstruire toute la psychologie de la personnalité humaine en partant des cinq constitutions pathologiques : la constitution paranoïaque, la constitution perverse, la constitution mythomane, la constitution cyclothymique et la constitution hyperémotive. Lévy-Valensy, dans son *Précis de psychiatrie*⁽²⁾, présente six groupes de constitutions : du type expansif-dépressif, du type instinctif, défensif, affectif, automatique et les constitutions mixtes... Quoi qu'il en soit, on peut entendre, avec Delmas et Boll, par constitution psychopathique :

« ... l'existence, chez un sujet, d'un ensemble spécial et défini de tendances qui, faisant partie intégrante de l'individu, permettent de préciser sa personnalité et de prévoir vers quelle psychose progressive ou régressive, intermittente ou continue, il est susceptible d'évoluer. En termes plus explicites, ces constitutions ont pour caractères communs d'être transmises par hérédité, de se manifester de façon précoce et de persister pendant tout le cours de la vie; de représenter par conséquent un comportement originel et permanent de la personnalité; d'être ainsi une infirmité chronique et non une maladie à évolution déterminée, de créer un terrain spécifique propre au développement de psychoses transitoires ou durables, dont les symptômes ne sont que l'exagération, le grossissement, des tendances constitutionnelles. »

Evidemment, cette notion de constitution psychopathique englobe ces facteurs, pratiquement encore bien obscurs malgré les recherches mendéliennes et les gros efforts des contemporains pour les définir : l'hérédité, les caractères innés, les prédispositions morbides, les processus de dégénérescence, etc.⁽³⁾. Mais en ce qui concerne les psychoses dites

(1) Achille Delmas et Marcel Boll, *La personnalité humaine*, Paris, Flammarion, 1922, p. 37.

(2) Lévy-Valensy, *Précis de psychiatrie*, p. 9.

(3) Cf. Th. Ribot, *L'hérédité psychologique*, Paris, Alcan, 2^e éd., 1882; D. Anglade, *Etiologie des affections mentales*, in *Traité de pathologie mentale*, de Gilbert Ballet; Marandon de Montyel, *Des conditions de la contagion mentale morbide*, *Annales médico-psychologiques*, 1894.

constitutionnelles, l'importance du terrain héréditaire paraît une donnée très solide. Ce qu'on a surtout constaté, c'est le caractère héréditaire de la cyclothymie et, à un moindre degré, de la paranoïa. Mais, en dehors des cas où l'hérédité directe, collatérale, atavique, etc., peut être décelée, on doit constater qu'il y a des prédispositions vésaniques qui se manifestent avec une telle précocité qu'on est en droit d'y voir réellement une manière d'être constitutionnelle.

Au reste, si nous reprenons les vingt et une observations personnelles que nous avons fournies, nous pourrions, chez presque tous ces vésaniques, maniaques, déprimés, anxieux, déments précoces, interprétants, etc., retrouver des antécédents héréditaires assez chargés. Dans les observations I, VIII, X, XX, c'est la mère qui est « neurasthénique », ou qui a présenté des troubles du caractère. Dans les observations II, VI, VII, IX, XVII, XVIII, XIX, XXI, c'est le père. Dans les autres cas, les renseignements nous ont manqué pour déterminer la part héréditaire de l'affection mentale. Nous admettons ici l'hypothèse des constitutions mentales. Et passant de la pathologie à la psychologie religieuse, on doit se demander s'il n'y a pas lieu de faire intervenir l'hérédité et la constitution psychique dans le développement de la vie religieuse.

En faisant les réserves nécessaires quant à la possibilité de la contagion morale, on remarquera qu'il y a des familles plus particulièrement religieuses. Ainsi dans l'histoire de l'église chrétienne, il y a nombre de cas célèbres : saint Augustin et sa mère Monique, Blaise Pascal et sa sœur Jacqueline, et combien d'autres moins connus. On cite de véritables dynasties ecclésiastiques qui ont donné 4, 8, 10, 17, et jusqu'à plus d'une vingtaine de serviteurs à l'Eglise. Des raisons d'opportunité et de discrétion nous empêchent de les nommer. Evidemment, on ne peut tirer de conclusions nettes de ces faits. Ribot, étudiant autrefois l'hérédité psychologique, a mis également en lumière l'existence de dons artistiques ou scientifiques, dans certaines familles,

pendant plusieurs générations consécutives. Il n'y a aucune raison pour que des dispositions à la vie religieuse ne soient pas également héréditaires.

Doit-on parler d'une constitution religieuse spéciale ? Il ne le semble pas. Sans doute c'est la constitution cyclothymique qui est le plus souvent en cause dans les grandes oscillations de la vie religieuse intérieure. Sans doute l'hyperémotivité et la paranoïa se rencontrent aussi. Mais il faut se rappeler que la constitution cyclothymique est de beaucoup la plus répandue et la plus tenacement héréditaire.

Et si beaucoup d'hommes religieux, saint Augustin, saint François d'Assise, Luther, Pascal, Wesley, Adolphe Monod, A. Vinet, etc., eurent des tendances cyclothymiques, il faut se souvenir combien vraies sont ces paroles du Père Laberthonnière ⁽⁴⁾ :

« Dans toute âme humaine, fût-elle une âme de saint, il y a des heures sombres où il semble qu'on s'effondre dans les ténèbres et qu'on se perd dans le vide. »

Tout en regrettant l'imprécision de ces généralités sur le terrain constitutionnel de la vie religieuse intérieure, nous avons à suivre notre parallélisme psycho-pathologique par la question d'âge.

L'âge. — En effet, on pourrait faire des conjectures intéressantes sur les rapports de la vie religieuse et de la pathologie de l'esprit, s'il y avait une relation suffisamment solide entre le développement religieux et l'évolution des processus pathologiques. Or, en est-il ainsi ?

Prenons d'abord la première enfance : ni les troubles mentaux ni la vie religieuse ne sont fréquents ou développés. Il n'en est pas de même dans la seconde enfance. Stanley Hall a fait une comparaison des statistiques de conversions fournies par divers auteurs : Drew, Gulick, Ayres, Starbuck, Hammond ⁽⁵⁾. Il semble résulter de l'examen de ces statis-

(4) P. Laberthonnière, *Pages choisies*, Paris, Vrin, p. 36.

(5) Stanley Hall, *Adolescence*, etc., Londres, Appleton, 1903, t. II, p. 290; Id., *ibid.*, p. 73-88.

tiques que les cas de « conversions » se produiraient surtout entre 12 et 18 ans. Cependant, comme le remarque H. Clavier (6) :

« Il est probable que, dans la grande majorité des cas, la conversion est le moment où l'enfant, élevé dans un milieu chrétien, prend conscience de sa foi et lui donne un cachet personnel. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'un bouleversement subit, mais d'un développement normal, qui se produit normalement. »

Et, en réalité, il faut faire la part de l'éducation religieuse organisée, dans les pays de civilisation chrétienne, depuis la petite enfance.

Mais faut-il tenir compte du nombre plus grand de conversions à l'époque de la puberté ? Rapprochons de cela quelques faits. L'adolescence est une période de relative instabilité mentale. Il existe à cet âge des contradictions psychiques et physiques très prononcées. Ainsi l'activité de l'adolescent est très périodique. Elle va continuellement de l'hyperactivité à l'épuisement. De même l'humeur de l'adolescent suit facilement un rythme périodique de gaieté et de tristesse. Et il y a une tendance qui paraît assez générale à la tristesse, à une petite mélancolie, qui amène fréquemment au suicide des adolescents, mais aussi à la conversion religieuse. D'autre part, à côté de la notion d'instabilité mentale et de périodicité, notons, aux mêmes âges, la fréquence de la démence précoce dans ses formes graves ou dans ses formes larvées. Et également la fréquence de la tuberculose et du rhumatisme articulaire aigu.

Faut-il pousser plus loin vers les hypothèses pathogéniques ? Faut-il parler des idées de Charcot sur la diathèse arthritique ? Rappeler la théorie de Poncet et Leriche sur l'arthritisme, réaction de défense de l'organisme contre une

(6) H. Clavier, *L'idée de Dieu chez l'enfant*, 2^e éd., Paris, Fischbacher, 1926, p. 42. Cf. aussi Stuart L. Roussel, *Education et conversion*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1913.

infection tuberculeuse bâtarde ? Ou encore rappeler les recherches sur milieu de Lœwenstein, dans les cas de rhumatisme ? Malgré l'intérêt de ces rapprochements, on doit avouer qu'on est ici dans le domaine de la théorie et de l'hypothèse (7).

Après l'adolescence, il semble que la vie religieuse subit une légère régression jusque vers 23 ou 24 ans.

C'est l'époque de l'adaptation à la vie sociale et sexuelle, le service militaire, les débuts professionnels, quelquefois la réaction contre le milieu familial. Puis l'intérêt religieux reprend en poussée jusque vers 32 ans, avec désir de conquête religieuse, apostolat, etc. Ensuite, le tassement de la vie, les obligations matérielles, le durcissement du caractère, font décliner la ferveur jusque vers 38 ans. De 38 à 44 ans, reprise, avec compréhension plus grande de la religion sur le terrain social, sentiment de la valeur de l'église. Ensuite, de 44 à 50 ans, tendance à la diminution de la vie religieuse, poussées d'individualisme. Après 50 ans, les sentiments religieux paraissent stabilisés, les positions intellectuelles et spirituelles sont prises.

Il ne s'agit évidemment là que d'un schéma fondé sur l'observation d'un certain nombre de cas, et cette courbe d'oscillations reste tout de même passablement factice. Cependant, on observe aussi avec Janet que certaines maladies psychiques, comme la psychasthénie, s'atténuent après la trentaine; et que les phases cyclothymiques peuvent prendre une périodicité assez analogue à celle que nous indiquions pour la vie religieuse (8).

Toutefois, J.-H. Leuba, qui a bien étudié cette question de la périodicité dans les états mystiques, estime que cette périodicité est trop irrégulière pour qu'on puisse y trouver une véritable analogie avec la psychose circulaire.

(7) III^e Congrès international du rhumatisme, Paris, 13-15 oct. 1932, *Presse médicale*, 14 déc. 1932; Jean Weill, *Le rhumatisme articulaire aigu tuberculeux*, Paris, Lefrançois, 1933.

(8) P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*.

Les crises. — L'évolution de la vie religieuse intérieure peut se faire selon une ligne progressivement ascendante. Mais ce développement linéaire, non seulement n'est pas constant, mais paraît même plutôt exceptionnel. Et l'on doit envisager dans ce développement des étapes des moments de trouble, de crise, des sortes d'accès émotifs.

Il va sans dire que nous ne pouvons songer à rechercher chez les grands mystiques les symptômes pathologiques qu'ils ont pu présenter. Que sainte Catherine de Gênes, sainte Thérèse d'Avila, Mme Guyon, Suzo ou d'autres, aient eu de certains états psychiques ou physiques qui se rattachent à l'hystérie ou à la neurasthénie, Leuba semble en donner une démonstration assez concluante. Mais il dit fort justement ⁽⁹⁾ :

« ... Il convient de ne pas perdre un moment de vue que, s'il peut arriver que de grands mystiques soient nettement hystériques, il est de toute évidence que le mysticisme à ses degrés modérés, qui se rencontre très communément chez l'ordinaire des dévots de presque toutes les sectes chrétiennes, est totalement affranchi de ce trait pathologique. »

Ce qu'il y aurait lieu de comparer, c'est la crise de la conversion avec le passage de la petite mélancolie à un état d'hypomanie, c'est-à-dire à un moment du rythme cyclothymique. En effet, on peut psychophysiologiquement se représenter la conversion comme un choc émotif. Et de fait, ces grands bouleversements intérieurs qui s'accompagnent souvent de pleurs de joie, de soupirs, de palpitations au cœur, etc., sont bien, en un sens, des états de choc émotif. Les exemples cités par William James sont suffisamment probants sur l'intensité émotionnelle de certains cas de conversion ⁽¹⁰⁾.

On peut aussi psychologiquement supposer que la conversion est un déplacement du foyer de la conscience, ou, si

(9) J.-H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. L. Herr, Paris, Alcan, 1925, p. 281.

(10) W. James, *Expérience religieuse*, chap. VII.

l'on préfère, un passage à la conscience des parties obscures de l'être, ou encore un regroupement sous une forme nouvelle des éléments de la personnalité... Et ces explications ne manquent pas de vérité, car, dans la conversion, il y a bien, tout à la fois, le remous émotif et l'instauration de la certitude intellectuelle de la foi. Mais la transformation n'est-elle pas plus profonde encore et ne met-elle pas en jeu toute la physiologie cérébrale et humorale de l'organisme ? Plus précisément, si la cyclothymie semble avoir pour base des transformations de l'organisme physiologique, ne faut-il pas chercher aussi jusqu'au physiologique le substratum de la conversion ?

Car la conversion peut être brusque, mais le passage de la mélancolie à la manie aussi peut être brusque. Et conversion comme rythme cyclothymique peuvent se produire sans que rien ait fait prévoir ce changement, sans qu'aucun prodrome cénesthésique ou affectif ait annoncé la perturbation de l'organisme psycho-pathologique. Et si la conversion est lente et graduelle, avec des paliers, des attentes, des retours, des oscillations, nous ne sommes pas étonnés de retrouver ces alternances et ces efforts d'équilibre dans la pathologie mentale.

Mais la conversion, pas plus que la variation cyclothymique, ne résumant la vie religieuse et la pathologie de l'esprit. Il y a, en matière de crises, d'autres formes de bouleversements critiques. Citons les crises de doute, les crises d'angoisse du péché, les crises de sanctification, les extases de communion, les expériences de certitude, les actes de sacrifice et de consécration. De ces états de crise, on rapprocherait le raptus anxieux ou plutôt l'état d'angoisse, les crises confusionnelles, épileptoïdes, ou les états d'euphorie plus ou moins passagers, les bouffées hypomaniaques, les états d'intuitions plus ou moins délirantes (11). Il est évident

(11) Cf. H. Claude, Dublineau, Ey et Rubenovitch, Etat schizomaniac, crises délirantes par poussées à caractère oniroïde. *Éléments intuitifs et compensateurs*, *Annales médico-psychologiques*, avril 1934, p. 557-566.

qu'on ne peut calquer les crises pathologiques ou religieuses les unes sur les autres. Toutefois notre sentiment est qu'il y a des crises de doute ou d'angoisse du péché qui sont proprement des crises anxieuses, dans lesquelles le contenu intellectuel, la préoccupation intellectuelle et sentimentale, sont d'ordre religieux. De même, nous estimons qu'il y a des états de certitude et de communion qui commencent par être une poussée euphorique de l'organisme, une hypomanie, sur laquelle se greffe un complexe de sentiments et de pensées religieuses. Il y aura lieu d'ailleurs de préciser ces assertions quand nous parlerons du diagnostic différentiel entre les états de pathologie mentale et les états de psychologie religieuse. Mais pour l'instant nous voulons parler du parallélisme de ces états quant à leur terminaison.

La terminaison. — Il est relativement aisé de déterminer, avec une certaine marge de temps, le moment où une maladie psychique peut être considérée comme guérie. Un ensemble de signes physiques et mentaux donne la possibilité de reconnaître une guérison, sinon définitive, du moins une sédation pratique des symptômes. Il n'en est pas de même dans la vie religieuse où de pareilles délimitations sont, dans l'état actuel de nos connaissances, assez difficiles à opérer.

Considérons ainsi quelques-uns des syndromes que nous avons eu l'occasion d'examiner au point de vue de leurs analogies pathologiques avec la vie religieuse. Quelles sont l'évolution et la terminaison de quelques syndromes dépressifs ? La mélancolie : la mélancolie aiguë, en accès franc, qui a débuté quelquefois brusquement, mais plus souvent insidieusement, peut évoluer en trois à six mois vers une guérison rapide et, semble-t-il, complète, ou bien elle peut se prolonger, devenir quasiment chronique, ou faire place à des accès maniaques selon un cycle plus ou moins régulier (12). La

(12) Cf. Régis, *Précis de psychiatrie*.

manie : même forme d'évolution, avec souvent des oscillations, une régression des symptômes, possibilité de guérison, ou passage à la mélancolie...

Dans certains autres états comme la neurasthénie, le pronostic est de curabilité dans un délai de un à deux ans environ. Dans la psychasthénie, on voit une évolution paroxystique, avec atténuation pratique permettant pendant très longtemps une existence relativement normale. Cette atténuation se produit en général à l'âge adulte, comme l'a remarqué Janet. Toutefois, on se souviendra qu'un bon nombre d'individus, classés par Janet comme psychasthéniques, finissent comme des déments précoces; ce qui est une des raisons de mettre en doute la spécificité du syndrome psychasthénique.

En ce qui concerne les syndromes anxieux, les syndromes schizoïdes et les syndromes paranoïaques, ils peuvent s'atténuer, régresser, s'améliorer, en ce sens qu'ils sont compatibles avec l'existence ordinaire; mais on ne peut donner un pronostic très ferme et très assuré à leur endroit.

Quant aux sentiments de la vie religieuse intérieure que nous avons dénombrés, ils suivent aussi une évolution généralement régressive ou intermittente. Nous voulons dire que la ferveur des sentiments, leur ardeur, leur intensité, ont une tendance à s'atténuer; et cette atténuation est à peu près complète; ou bien le sentiment est entretenu, cultivé, enrichi d'éléments intellectuels et sociaux, soutenu par une dogmatique, inséré dans les activités de l'église. Il y a un processus de stabilisation des sentiments religieux qui est la règle, mais qui souffre évidemment des contradictions s'il s'agit d'individus à développement cyclique, ou que les épreuves de la vie placent en face de problèmes très douloureux pour leur psychisme.

Car il convient de se souvenir que la vie religieuse ne revêt pas chez tous les fidèles d'une église, chez tous les adeptes d'une religion organisée, une allure angoissante ou exaltée,

un aspect de rêve ou d'interprétation pathologique. Comme on l'écrivait récemment (13) :

« Il y a quelques individus de la lignée de Pascal qui ont besoin d'être désespérés pour croire, mais les autres, — immense foule, — qui n'ont pas fait et qui ne feront jamais certaines expériences tragiques, ont horreur de ce désespoir qui semble mutiler la vie, et regardent la religion bien moins comme un refuge que comme la force mystérieuse qui donne à la vie sa couleur, sa beauté, son harmonie. »

Il resterait à voir le comportement de ces individus en face de la mort, non point en face de la mort volontaire dans laquelle on se précipite au cours d'un accès anxieux ou dans les petits états mélancoliques. Mais en face de la mort naturelle, il y a, généralement parlant, deux comportements différents : le comportement de l'angoisse et le comportement de l'euphorie. De quoi dépendent exactement ces états psychiques différents ? Il est difficile de le dire d'une manière précise. Mais, malgré le parti que quelques apologistes de la religion tirent de l'état d'euphorie de certains mourants (14), il s'agit vraisemblablement d'états physiologiques assez indépendants des croyances religieuses, encore qu'il y ait quelque chose d'extrêmement réconfortant dans des témoignages comme celui-ci :

« Que c'est beau, la mort ! Jésus la nomme la vie éternelle... Adieu, adieu ! Apaisement, apaisement ! Seigneur Jésus, reçois mon esprit ! » (15).

(13) Jean Martinesque, Cf. *Le Semeur*, Paris, 1^{er} mai 1934, p. 465.

(14) Cf. Robert de Traz, *Les heures de silence*, Paris, Grasset, 1934; Maurice de Fleury, *L'angoisse humaine*; H. Clavier, *L'expérience de la vie éternelle*, Paris, Fischbacher, 1924; E. Atger, *Recherches sur l'attente et l'acceptation de la mort*, Montauban, 1903; J. Gindraux, *L'existence dans l'Au-Delà*, Genève, Jeheber, 1914.

(15) Biographie d'Ernest Dhombres. Cf. W. Monod, *Le problème de la mort*, p. 96, Paris, Fischbacher, 1904.

CHAPITRE X

ELEMENTS D'UN DIAGNOSTIC DIFFERENTIEL

Il est extrêmement important, en présence de cas individuels où des sentiments et des croyances religieuses sont en jeu, de savoir s'il s'agit de sentiments religieux normaux ou si l'on a affaire à un trouble de l'esprit. Nous entendons qu'il faut pouvoir porter un diagnostic différentiel entre ce qui ressortit à la psychologie religieuse et ce qui entre dans le domaine de la psychiatrie. D'abord pour ne pas englober dans un jugement psychiatrique des états qui sont du ressort du directeur spirituel. Ensuite pour ne pas laisser passer non plus des formules de mentalités pathologiques auxquelles une thérapeutique psychiatrique bien conduite pourrait apporter de sérieuses améliorations. Et encore que la tâche ne soit point aisée, et que dans la pratique il faille faire appel au flair clinique et à l'expérience du psychopathologiste, et d'ordinaire seulement au sens médico-psychologique du médecin général, il nous faut rechercher ici quelques critères permettant une distinction relativement satisfaisante du normal et du pathologique.

Mais avant toutes choses, il y aurait lieu, croyons-nous, de délimiter plus précisément que nous ne l'avons fait jusqu'ici le domaine de la psychologie religieuse, le domaine du « religieux ».

Délimitation des états religieux. — En effet, pour ne pas cloisonner la vie intérieure, pour ne pas y apporter, dès le début, des distinctions qui eussent pu paraître un peu fa-

tices, nous n'avons pas voulu restreindre notre description, dans la première partie de ce travail, à des états psychiques uniquement religieux. Car la vie intérieure et extérieure de l'homme sont si complexes et si confuses qu'on voit coexister des ensembles de sentiments et de notions qui paraissent, à l'analyse, assez hétérogènes. Et, plus encore, si l'on considérait la religion non pas seulement en ses aspects intérieurs, mais dans ses fonctions sociales, dans ses manifestations ecclésiastiques, artistiques, philanthropiques, politiques, etc., nous aurions grand peine à démêler ce qui revient proprement à la religion et ce qui doit être rejeté dans l'esthétique, dans le social ou dans le politique.

D'autre part, rigoureusement parlant, nous pensons qu'il n'y a pas d'états psychiques déterminés, qui puissent être appelés spécifiquement religieux. Ils ne sont tels que par leur rapport avec ce que, par fidélité à notre principe scientifique de l'exclusion de la transcendance, nous avons appelé l'« objet » divin. Comme le dit G. Belot, parlant du Dieu de la tradition qui apparaît comme un Dieu concret et « vivant »⁽¹⁾ :

« Seul ce Dieu peut être « sensible au cœur ». C'est d'ailleurs par là seulement... que « l'expérience religieuse », qui ne serait autrement qu'une expérience psychologique, peut se dire religieuse. Mais il reste que cette jonction qui s'opère dans l'âme du mystique, entre ce Dieu et un état subjectif mal défini, n'est elle-même qu'un état subjectif. W. James a loyalement reconnu la difficulté, en avouant que, dans leur nature purement interne, les états mystiques ne pouvaient présenter aucune garantie de leur valeur, ni de leur portée. »

Si nous voulons essayer de comprendre et de donner une idée de cet « au-delà » des états mystiques, cet « objet », ce Dieu « sensible au cœur », ce Dieu concret et « vivant »,

(1) Cf. C. Belot, Le sentiment religieux, in *Traité de psychologie*, de G. Dumas, Paris, Alcan, 1924, t. II, p. 274.

il faut chercher une analogie avec ce qui se passe dans l'art. Dire que l'art cherche la Beauté, c'est par avance arrêter une investigation psychologique fructueuse. L'artiste cherche à exprimer par les techniques appropriées de la peinture, de la musique, de la littérature, quoi ? un rêve intérieur ? non, encore qu'il travaille dans ses moments d'inspiration dans une sorte d'état de rêve éveillé, de somnambulisme lucide ; un idéal ? non, encore que l'artiste ait un idéal artistique, une formule d'art qui lui plaise davantage et qu'il prend pour modèle et comme encouragement à son travail (2).

Ce que l'artiste exprime, et ce que l'amateur d'art retrouve, c'est ce « quelque chose », cet « au-delà », ce « sublime », ce fond indistinct et confus de l'être et du monde, cet « absolu », ce « réel », qui se traduit dans les éléments traditionnels de la mesure, de l'ordonnance, de la couleur, du rythme, etc. C'est peut-être encore un état subjectif, mais l'artiste a vraiment l'impression qu'il y a une réalité en dehors de lui, qu'il a pour obligation de concrétiser et de révéler en œuvres d'art.

De même la vie religieuse ne s'explique pas comme un ensemble de croyances et de sentiments ; mais comme une communication, un contact, une communion avec l' « objet », avec le « réel », avec « le tout » de la religion, avec l' « absolu », que la religion exprime en doctrines, en pratiques cultuelles et en actes purs, adéquats et surrogatoires. C'est là quelque chose de difficile à définir, mais l'idée d'une réalité « nouménale », « substantielle », n'est pas dépourvue de fondements psychologiques (3).

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons situer exactement

(2) Cf. J.-J. Tharaud, *Mes années chez Barrès*, Paris, Plon, 1928 ; Jean Cassou, Une expérience poétique, *Nouvelles littéraires*, 18 avril 1931 ; Jules Supervielle, cf. *Le Semeur*, 1^{er} déc. 1933 ; Frédéric Lefèvre, Une heure avec André Maurois, *Nouvelles littéraires*, 11 mars 1933.

(3) H. Leenhardt, *La nature de la connaissance et l'erreur initiale des théories*, Paris, Alcan, 1934 ; Id., *Le déterminisme des lois de la nature et la réalité*, Montpellier, 1930.

dans le domaine du « religieux » que ce qui comporte cette relation avec cet « objet » de la religion.

Cette définition exclura du domaine du « religieux » bien des éléments qu'on trouve en général mêlés à la religion pratique, ou tout au moins à des états mystiques, à certains états psychologiques qu'on appelle du terme assez vague de spirituels. Ainsi, l'art aussi bien que la morale, le naturalisme, la métapsychique, le spiritisme, les mystiques politiques nationales ou internationales, la justice, la charité, la solidarité, la vérité, etc., dans la mesure où ces vertus ne se rattacheraient pas à l'ordre de choses religieux, ne seraient pas « une obéissance à une volonté divine », une relation avec l'« objet », se trouvent distingués de la religion.

Cette distinction était nécessaire pour séparer les divers domaines de la connaissance et de la croyance humaines. Mais il faut reconnaître bien simplement que, dans la pratique religieuse, c'est-à-dire dans la religion telle qu'elle est pratiquée et vécue par la moyenne des fidèles d'une église, beaucoup de ces éléments sont confondus, conjoints et se prêtent un mutuel appui. Cependant, il fallait que nous rappelions cette distinction pour que, dans la multiplicité des états psychiques subjectifs, des formes sentimentales et mystiques que nous avons décrites, on eût comme un fil conducteur et un critère distinctif.

Et, dès maintenant, indiquons qu'il est très important pour un diagnostic d'état religieux véritable que celui qui le porte possède cette expérience de la résonance religieuse, de l'accord et de la vibration religieux, le sens de la sincérité sentimentale vis-à-vis de l'objet de la religion... Mais pour ne pas précipiter notre jugement sur le religieux normal et sur le pathologique, nous avons à délimiter le domaine du pathologique.

Les critères pathologiques. — Il n'est pas facile actuellement de savoir où commence le pathologique et où finit le

psychologique normal. D'une part, la psychologie pathologique et la pathologie mentale se sont si bien compénétrées que l'on a de la peine à faire les distinctions nécessaires; et la psychanalyse, plus que toute autre, a sa part de responsabilité dans cette confusion.

D'autre part, il ne faudrait pas croire que tous les malades de l'esprit ont tous leurs processus psychologiques déformés et pathologiques. A côté d'éléments morbides, ils peuvent avoir certaines associations, certains jugements, sentiments, etc., relativement sains... Et quand on achève une enquête sur les frontières du sain et du morbide, on aboutit à cette conclusion, un peu décevante, de Lévy-Valensi⁽⁴⁾ :

« L'on chercherait en vain, en médecine mentale, la limite nette entre le normal et l'anormal : si on considère les étapes intermédiaires entre l'individu normal et le plus grand maniaque, le plus complet mélancolique, on arrive insensiblement du premier au dernier. »

C'est dans le même esprit que Régis rappelle cette parole de Leuret⁽⁵⁾ :

« J'ai cherché soit à Charenton, soit à Bicêtre, soit à la Salpêtrière, l'idée qui me paraîtrait la plus folle; puis, quand je la comparais à bon nombre de celles qui ont cours dans le monde, j'étais tout surpris et presque honteux de n'y pas voir de différence. »

Il y a donc lieu de retenir que l'absurdité apparente d'une idée n'est pas un critère suffisant de son caractère pathologique. La plupart des grandes hypothèses scientifiques, ou des grandes actions humaines, ont paru tout d'abord absurdes.

Alors, peut-on délimiter le pathologique de la vie intérieure par les critères Féré-Ribot⁽⁶⁾, applicables à la pathologie des émotions : réaction anormale par excès ou déficit,

(4) Lévy-Valensi, *Précis de psychiatrie*, p. 499.

(5) Régis, *Précis de psychiatrie*, p. 63.

(6) Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*.

disproportion apparente entre la cause et l'effet, chronicité ?... Quel que soit l'intérêt qu'ils présentent, ils ne suffiraient pas à permettre un diagnostic psychiatrique.

La thèse de Ch. Blondel (7) sur la perte de contact de la conscience morbide avec les catégories de la pensée socialisée, le retour au psychologique pur d'une pensée désinsérée de ses attaches sociales, collectives, met bien en valeur l'autisme, l'introversion, l'individualisme paradoxal de la mentalité pathologique.

Mais si nous confrontions cette assertion avec les traits caractéristiques qu'on a proposés, de l'expérience mystique (8) : ineffabilité, intuition, instabilité, passivité, on serait assez tenté de ranger une telle expérience dans le morbide... Cependant, comme l'écrivait justement Delacroix (9) :

« S'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est, à vrai dire, l'essentiel. »

On pourrait encore déterminer d'autres signes du pathologique; ainsi le caractère caricatural, qui ne se confond ni avec l'absurdité, ni avec l'excès ou la disproportion, ni avec l'individuel. Il est assez difficile de définir cet aspect caricatural, qui est à la fois charge, déformation grotesque, inadéquation, paradoxe, mécanisation, automatisme, fixité et rigidité à brusques et surprenantes intermittences, étrangeté, bizarrerie, etc. Il provoque chez l'observateur des sentiments de gêne, de malaise, de surprise, d'étonnement, une tendance au rire ou à la peur, le sentiment d'une difformité, d'une démesure, d'un manque à la convenance et à l'har-

(7) Ch. Blondel, *La conscience morbide*.

(8) W. James, *Expérience religieuse*, p. 324-325.

(9) H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, 1908, préface, p. III.

monie des choses. Mais ce sont évidemment là des impressions passablement subjectives.

Un autre critère serait celui de l'échec dans le réel. En effet, le discernement des circonstances, le choix des moyens, la possibilité d'utiliser les hommes et les choses, supposent une capacité de jugement, d'attention, d'autorité et de sympathie qu'on trouve rarement chez les psychopathes. Encore faut-il pouvoir déterminer exactement les sources de l'échec pratique. — Et puis la réussite et l'échec ne dépendent-ils pas bien souvent de bien d'autres facteurs imprévisibles, en dehors des qualités psychiques individuelles ? Encore qu'il y ait une sorte de logique dans les choses, la réussite est un aboutissement de processus infiniment complexes.

Ainsi, sans qu'aucun de ces critères pris séparément ait une valeur pathognomonique certaine, ils mettent en évidence un ensemble de symptômes ou de caractères différentiels particulièrement instructifs. On sait par exemple combien les grands mystiques comme sainte Thérèse, Mme Guyon, Suzo, ou encore Jeanne d'Arc, Davel, etc., ont présenté des états psychiques anormaux, tels que hallucinations, état passionnel, suractivité imaginative, troubles hystériques. Mais, remarque Logre très judicieusement ⁽¹⁰⁾ :

« Les hallucinations présentent, chez ces grands mystiques, de curieux caractères, qu'il vaut la peine de souligner. Elles ne sont pas absurdes : elles ne donnent à sainte Thérèse, par exemple, que des conseils sensés, pouvant s'accorder tout ensemble avec la raison humaine et la foi religieuse. Les hallucinations des délires hallucinatoires chroniques sont tout autres; l'automatisme mental, dans cette maladie, se comporte comme un aliéné; il imagine sans cesse des inepties et des non-sens, des incongruités, des sacrilèges et des crimes; il ne montre ni chasteté dans l'amour

(10) Dr Logre, Les états mystiques, *Le Temps*, 12 juill. 1927.

divin, ni orthodoxie dans l'expérience religieuse, ni sagesse dans la vie pratique.

» L'automatisme mental d'une sainte Thérèse ne choque, à parler rigoureusement, ni la logique, ni la morale, ni le dogme... cette discipline exacte, le parfait « conformisme » d'un subconscient canonique, atteste, en dépit de quelques troubles superficiels, une santé morale profonde. »

La nécessité d'un diagnostic psychiatrique. — Au reste, les critères que nous avons exposés, si importants soient-ils, ne permettraient pas de faire un diagnostic différentiel entre un cas ressortissant à la psychologie religieuse seulement et un cas de pathologie mentale, sans un examen psychiatrique attentif et complet. On doit donc procéder à cet examen selon les coutumes de la clinique psychiatrique.

A l'ordinaire, on cherche à s'entourer au préalable de tous les renseignements concernant le passé du malade, sa famille, ses antécédents, ses maladies, ses études, sa profession, son milieu, son caractère actuel, en bref, tous les détails qui constituent les commémoratifs et qui sont en psychiatrie particulièrement utiles. On passe ensuite à l'interrogatoire et à l'examen du malade. Il est indispensable d'avoir considéré, dès l'abord, l'aspect de son visage, son habillement, son comportement général, et, s'il est possible, la décoration et la tenue de l'appartement.

L'interrogatoire ne peut pas suivre une voie uniforme. Il est une conversation; tantôt on laisse le malade raconter son histoire, ses préoccupations, ses soucis, ses craintes; tantôt on lui pose des questions sur sa santé, sur ses habitudes, notamment ses habitudes religieuses. On tâchera de savoir quels sont ses désirs profonds, ses appréhensions, ses intérêts les plus personnels.

Evidemment, un interrogatoire qui s'efforce de pousser si avant dans la vie la plus intime et la plus secrète d'une personne n'est possible et profitable que si, dès l'abord, le médecin a su inspirer à son malade des sentiments de sécu-

rité, de confiance et de sympathie. Ainsi que le dit M. de Fleury à propos du neurasthénique⁽¹¹⁾ :

« En cet homme auquel il se confie et s'abandonne, le psychopathe déprimé doit sentir, dès la première entrevue, d'abord un praticien expérimenté, qui a tout vu en pareille matière, et qui connaît avant qu'on les lui dise les symptômes du mal; et encore une âme ferme et nullement brutale, ni même autoritaire, mais qui — à force de faire ce métier — a acquis cette chose indéfinissable, faite de calme, de bonté, d'énergie, de persévérance, qu'on appelle l'autorité; il doit sentir encore la sympathie, une manière de fraternité discrète et digne... Inspirer confiance, procurer à un être désarmé le sentiment de sécurité, c'est là l'essentiel de la cure psychothérapique en matière de neurasthénie. »

Mais une telle attitude n'est pas moins nécessaire dans l'entretien avec un individu qui se présente au psychiatre avec des préoccupations religieuses, telles que remords, sentiments de péché, vocation religieuse, etc., ou qu'un directeur spirituel a sujet de trouver plus anxieux, plus déprimé, ou plus exalté, plus rêveur, plus original que le commun de ses ouailles. Et alors il faut que psychiatre et directeur sachent discerner ce qui n'est que profondeur et intensité de sentiments religieux, et ce qui est déformation, paralogique, humeur et sentimentalité morbides, etc.

Mais ce diagnostic différentiel étant fait, ils se souviendront l'un comme l'autre qu'une personne religieuse peut être atteinte de troubles psychiques, comme aussi un psychopathe peut éprouver des sentiments religieux. Par conséquent il conviendra dans les deux cas d'unir, dans un même effort d'amélioration, les ressources de la psychothérapie religieuse à celles de la thérapeutique générale.

(11) Maurice de Fleury, *Les états dépressifs et la neurasthénie*, Paris, Alcan, 1924, p. 161-162.

Les bases d'une thérapeutique efficace. On ne pensera pas, d'après ce que nous avons dit aux chapitres des analogies thérapeutiques, que nous négligions les techniques que la psychothérapie religieuse met à notre portée. Techniques de liquidation, d'augmentation, de direction, il y a là tout un ensemble de possibilités d'action sur le psychisme, sur la personnalité sentimentale. Utilisées avec compétence et avec méthode, toutes ces techniques peuvent avoir une efficacité. Et, de fait, nul ne conteste que la religion soit pour beaucoup d'âmes une source de réconfort moral, d'apaisement, d'énergie intérieure et d'espérance. A condition toutefois que cette religion ne soit pas simplement une vague croyance, mais une relation véritable avec l'« objet » de la religion, un abandon, une obéissance, une consécration à ce « Dieu concret et vivant ».

Mais le but propre et la fonction essentielle de la religion n'est pas d'être une psychothérapie, pas plus d'ailleurs que d'être une force de cohésion sociale, ou une force de conformisme moral. Et si la fonction psychothérapique de la religion est malgré tout accessoire, on doit se rendre compte aussi que cette psychothérapie religieuse ne saurait se substituer à la psychiatrie classique.

Aussi bien, comme nous l'indiquions dès le début de ce travail, la psychiatrie doit s'insérer dans l'ensemble de la pathologie médicale et se servir de tous les procédés et toutes les possibilités de l'art thérapeutique. Elle sera tantôt prophylactique et éducatrice, tantôt médicatrice. Elle utilisera tantôt les traitements physiques, comme l'alitement, l'hydrothérapie, l'isolement, ou les régimes de désintoxication; tantôt les traitements médicamenteux. Aux déprimés, elle donnera les arsenicaux, le phosphore, la strychnine, la quinine, certaines préparations opothérapiques, etc. Aux excités, elle administrera des calmants et des hypnotiques : bromures, chloral, véronal, etc. Aux anxieux, elle fournira la trinitrine, le gardénal, la belladone, le crataegus, les opiacés, etc. Avec d'autres malades, elle essayera la pyréthothérapie ou les traitements par les chocs, etc.

On ne se dissimule pas que ces médications sont encore insuffisantes et parfois infidèles. Et cependant on peut constater que l'effort convergent de la psychothérapie et des traitements médicaux permet à bien des âmes, qui seraient tourmentées, anxieuses et inutilisables pour la vie religieuse et pour la société, de se réadapter à une existence de responsabilités, de travail et de satisfaction intérieure.

CONCLUSIONS

Aux termes de cette recherche aux frontières de la psychologie religieuse et de la psychiatrie, il convient de se demander quel est le résultat de notre effort. Et, après avoir établi tant de comparaisons et de rapprochements entre la vie religieuse intérieure et la psychologie pathologique, quelles conclusions tirerons-nous de ce travail ?

Tout d'abord, qu'il n'était pas sans intérêt intellectuel et pratique de dénombrer quelques-unes des formes de sentiments que l'on relève le plus communément dans la vie religieuse. Bien des psychologues se sont contentés de dire que les sentiments religieux oscillaient entre l'amour et la crainte. Il fallait montrer qu'il y avait toute une gamme de sentiments infiniment plus complexes et plus divers. Ou encore on parle du « sentiment religieux », ou de « l'idée religieuse ». Nous espérons qu'il ressortira de notre enquête que la vie religieuse est multiple en ses aspects et polymorphe en ses déterminations. Sans doute, William James, Leuba, Flournoy, Delacroix et bien d'autres nous ont exposé des richesses d'« expériences religieuses » et de chemine-ments de la vie intérieure. Il restait d'en faire un inventaire qui fût assez compréhensif et d'en offrir en même temps une description suffisamment fidèle.

Mais, à mesure que nous poursuivions cet inventaire, nous avons le sentiment de pénétrer plus largement dans la psychologie de la personnalité humaine.

Aussi bien, nous pensons que la psychologie religieuse met en lumière des éléments infiniment profonds de la personnalité; et que les problèmes de la vie intérieure, les problèmes d'âmes, ont une importance extrême pour certains

individus, et sont pour eux bien souvent une raison de vivre, parfois un mystérieux tourment, toujours une possibilité de mieux apprendre à mourir. Quoi d'étonnant, si nous considérons avec une réelle sympathie quelques-unes de ces « histoires spirituelles » où des hommes ont engagé dans le « pari » de la foi religieuse leur délivrance intérieure et leur « salut éternel ».

Par ailleurs, il nous semblait qu'entre cette psychologie relativement normale et la pathologie mentale, nous trouverions bien des termes de passage. Est-ce parce que la psychiatrie contemporaine s'est orientée davantage vers la psychologie ? Est-ce parce que la psychologie actuelle s'est efforcée davantage de tirer parti de la pathologie mentale ? Toujours est-il qu'il nous a paru nécessaire de rechercher des lignes de démarcation, des caractères différentiels permettant de distinguer les états de psychologie religieuse et les états ressortissant à la maladie mentale.

Mais auparavant, comparant certaines actions de la vie religieuse avec certaines pratiques de la psychothérapie, nous trouvions dans les premières, par exemple dans l'acte de foi, dans la prière, dans la confession, etc., des actes d'une extrême valeur au point de vue psychothérapique ? Envisageant ensuite la vie religieuse sous l'angle de ces symptômes psycho-pathologiques que sont la dépression, l'excitation, l'anxiété, la schizoïdie, la paranoïa, nous avons saisi des analogies, des points de contact et des zones de divergence.

Alors la question n'a pas été pour nous : est-ce que la religion n'apparaît pas comme une sorte de vaste délire collectif et organisé ? Nous sentions bien à propos des cas concrets que constituent nos observations cliniques, que si l'on peut comparer l'homme en bonne santé mentale à un individu en équilibre sur la corde raide et que peu de chose suffit à faire tomber, il y a un abîme, quant au résultat, entre l'équilibre et la chute. S'il y a dans certaines vies intérieures de la démesure, de la stérilité, voire du danger,

par contre, d'autres nous ont paru pleines de mesure, d'utilité et de bienfaisance individuelle et collective.

Et encore nous nous sommes posé cette question : est-ce que la religion ne serait pas comme une magnifique entreprise de psychothérapie ? Les besoins des âmes que révèle la psychologie religieuse ne recevraient-ils pas, dans les religions constituées, une satisfaction qui ferait de celles-ci les plus admirables organisations d'hygiène et de thérapeutique mentale ?

A la réflexion, ce point de vue, malgré son grand intérêt pratique et sa valeur apologétique, nous a paru limité et de valeur relativement secondaire.

Plus encore, la psychothérapie issue des actions et des croyances religieuses, la psychothérapie religieuse, s'est montrée dans la pratique psychiatrique, dans la thérapeutique clinique, insuffisante et inefficace en bien des cas. Il en est de même de certains mouvements médico-religieux comme la « Christian science », et surtout de la psychanalyse, qui, partie de l'analyse de processus pathologiques, tend à se transformer, par une étrange évolution, en une sorte de religion thérapeutique. Quant à nous, nous croyons à la nécessité d'une thérapeutique médicale éclectique, empiriste et attentive aux seuls résultats. Et ainsi la psychiatrie nous apparaît comme une stratégie sachant disposer de toutes les ressources de la thérapeutique pour amener à la guérison, c'est-à-dire à un état de vie compatible avec l'existence sociale, les nécessités de l'action et l'équilibre de l'âme.

Alors, il appert de tout ceci que l'aspect psychothérapeutique de la religion ne peut être que quelque chose de dérivé et de très spécialisé. A ne prendre la religion que comme un ensemble de besoins du cœur et de réponses dogmatiques, on la vide en partie de sa substance. On la réduirait à ce qu'on appelle « la vie spirituelle », ou moins encore, à l'hygiène de l'âme. Or, il n'est pas exact qu'elle suffise à l'hygiène de l'âme, à la thérapeutique de toutes

les âmes, puisque, aussi bien, une thérapeutique médicale éclectique nous a paru indispensable.

D'autre part, nous pensons que la religion n'a pas besoin d'une justification en quelque sorte extérieure. Elle est un ensemble qui se suffit à lui-même, sans qu'il faille lui chercher un autre but que le sien propre qui est une certaine adéquation entre l'homme et l'« objet religieux », une expression aussi parfaite que possible des rapports entre l'homme et la « réalité » religieuse.

Ainsi la psychologie religieuse nous apprend à connaître l'homme plus profondément... Elle n'a pas qualité, selon le principe de « l'exclusion de la transcendance », pour se prononcer sur l'existence, la nature ou les attributs de l'« objet » religieux. Mais elle nous fait prévoir l'heureuse influence de la religion sur une multitude d'âmes. Elle apporte à la psychiatrie des connaissances utiles et des ressources thérapeutiques qui ne sont pas négligeables.

VU, POUR LE DOYEN :

L'Assesseur,

J. GUYOT.

VU, BON A IMPRIMER :

Le Président,

J. ABADIE.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Bordeaux, le 29 mai 1934.

Le Recteur de l'Académie,

A. TERRACHER.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- | | |
|--|---|
| <p> Abadie (J.), p. 153, 173.
 Allier (R.), p. 33.
 Amiel (H.-F.), p. 86.
 Anglade (D.), p. 163, 210.
 Antonin, p. 33, 107, 193.
 Appia (G.), p. 33.
 Archambault (P.), p. 111.
 Armand-Delille, p. 86.
 Arnaud, p. 199.
 Atger, p. 219.
 Augustin (Saint), p. 30.

 Babut (C.-E.), p. 91, 104.
 Bagenoff, p. 137.
 Bain, p. 92.
 Ballet. Gilbert, p. 2, 163, 201.
 Barlement (G.), p. 73.
 Barrès (M.), p. 182.
 Barth, p. 121.
 Barth (K.), p. 62.
 Baruk (H.), p. 193.
 Baruzi (J.), p. 82.
 Bazaillas, p. 70.
 Bazin (R.), p. 13, 16, 143, 192.
 Belot (G.), p. 3, 106, 221.
 Benoit (Renée de), p. 61.
 Bergson (H.), p. 23, 78, 92.
 Berguer (G.), p. 103.
 Bernard-Leroy, p. 73.
 Bernard (Claude), p. 118-119.
 Bertrand (A.), p. 89.
 Bertrand (A.-N.), p. 100.
 Biran (Maine de), p. 67, 79.
 Bleuler, p. 64, 187.
 Blondel (Ch.), p. 117, 119, 123, 201, 225. </p> | <p> Blondel (M.), p. 8.
 Boegner (A.), p. 83, 93.
 Boegner (M.), p. 52, 100.
 Boehme (Jacob), p. 38.
 Bois (Ch.), p. 127.
 Bois (H.), p. 27, 38, 94, 100, 104, 111, 113, 137.
 Boll (M.), p. 132, 177, 210.
 Bonnard (A.), p. 70.
 Bonifas, p. 103.
 Bordreuil, p. 148.
 Borel, p. 11, 189, 190, 192.
 Bossuet, p. 136, 140.
 Bost (Ch.), p. 123.
 Boultroux (E.), p. 8, 38, 97.
 Bouttier (G.), p. 103.
 Bovet (P.), p. 32.
 Bovon, p. 47.
 Brémond (H.), p. 98, 136.
 Brenier de Montmorand, p. 79.
 Broussais, p. 119.
 Brunschvicg (L.), p. 3.
 Bucke, p. 80, 173.

 Cabanis, p. 163.
 Calvin, p. 101, 108.
 Camus, p. 163.
 Capgras, p. 199.
 Caron, p. 170.
 Cassou, p. 222.
 Cécile Vé, p. 67, 71, 83.
 Cellier, p. 196, 207.
 Charcot, p. 213.
 Chaslin, p. 196.
 Chiray, p. 161.
 Claparède, p. 129. </p> |
|--|---|

- Claude Jean), p. 141.
 Claude (Henri), p. 12, 170, 187, 189, 192, 217.
 Clavier (H.), p. 213, 219.
 Clémén, p. 33.
 Clémenceau, p. 150.
 Clérambault (de), p. 196, 207.
 Coué, p. 133.
 Croix (Saint-Jean de la), p. 82.
- Dallière, p. 86.
 Davel, p. 36, 204.
 Déjerine, p. 1.
 Delacroix, p. 28, 60, 71, 77, 78, 82, 87, 132, 225.
 Delbos, p. 67.
 Delmas (Achille), p. 152, 177, 210.
 Denon, p. 167.
 Deny, p. 163, 193.
 Deschamps, p. 144.
 Devaux, p. 179.
 Devaux (H.), p. 112.
 Dhombres, p. 219.
 Dide, p. 201.
 Didon, p. 108.
 Dietrich (de), p. 102.
 Digamma, p. 138.
 Dostoïevski, p. 81.
 Dublineau, p. 163, 217.
 Dubois, p. 144.
 Duchesne, p. 100.
 Dumas (G.), p. 83, 119, 153, 163, 166.
 Dupouy, p. 2.
 Dupré, p. 177, 201.
 Durand-Pallot, p. 148.
 Durkheim, p. 3, 22, 33, 97, 139.
- Eddy (Mrs), p. 90.
 Edwards (Jonathan), p. 49.
 Eucken, p. 102.
 Ey, p. 217.
 Eymieu, p. 126.
- Faguet, p. 70.
 Fallot (T.), p. 52, 102, 140.
 Farnum (St. John), p. 71.
- Faye (de), p. 124.
 Félix Faure Goyau (Lucie), p. 112.
 Fénelon, p. 150.
 Fleury (M. de), p. 129, 152, 159, 170, 219, 228.
 Flournoy (Th.), p. 4, 59, 67, 71, 83.
 Foucauld (Ch. de), p. 13, 16, 192.
 Freud, p. 118, 123, 128.
 Frommel (G.), p. 34, 49, 56, 94, 102, 110, 126, 134, 162.
 Fulléquet, p. 31, 104, 132.
- Gaignaire (M.), p. 194.
 Gauckler, p. 1.
 Gaujoux, p. 17.
 Gautier (L.), p. 36.
 Gelma, p. 161.
 Génil-Perrin, p. 201.
 Gide (A.), p. 81, 135.
 Gillouin (Ch.), p. 88, 141.
 Gillouin (R.), p. 88, 141.
 Gindraux, p. 219.
 Grasset (B.), p. 109, 117.
 Gratry, p. 86, 111.
 Grellet (de), p. 186.
 Gourd (J.-J.), p. 84, 124.
 Godfernaux, p. 79.
 Gordon, p. 112.
 Guignebert, p. 28.
 Gurney, p. 68.
 Guyon (Mme), p. 69.
- Harnack, p. 28, 103.
 Hartenberg, p. 13, 179.
 Heiler, p. 139.
 Herr, p. 203.
 Hesnard, p. 78, 116, 128, 154, 160, 180, 192.
 Höfding, p. 6, 92.
 Hoffmansthal (Hugo von), p. 80.
 Honnert (R.), p. 81.
 Hooke, p. 183.
- Jaloux (E.), p. 80, 118.
 James (W.), p. 24, 25, 44, 50, 61, 71, 80, 89, 91, 108, 215, 225.
 Janet (P.), p. 6, 12, 90, 92, 108, 123, 144, 160, 180, 193, 194, 214.

Joltrain, p. 170.

Jundt, p. 73.

Kahn, p. 162.

Kaltenbach, p. 49.

Kant, p. 32.

Kennard, p. 131.

Keyserling, p. 132.

Klein, p. 77.

Kraepelin, p. 64, 133.

Kretschmer, p. 187.

Laberthonnière, p. 212.

Laforge, p. 192.

Lagrange, p. 33.

Laignel-Lavastine, p. 202

Lalanne, p. 177.

Lamartine, p. 25.

Lasbax, p. 48.

Lavater, p. 43.

La Ville de Mirmont (J. de), p. 9.

Lawrence, p. 78.

Le Bon, p. 22, 99.

Leenhardt (F.), p. 48.

Leenhardt (F.-J.), p. 102.

Leenhardt (H.), p. 222.

Lefèvre (F.), p. 70, 113, 222.

Léo, p. 84.

Leriche, p. 213.

Le Roy, p. 15.

Letourneux, p. 98.

Leuba (J.-H.), p. 26, 44, 54, 71, 73,
79, 138, 157, 215.

Leuret, p. 224.

Lévy-Bruhl, p. 20, 33.

Lévy-Valensi, p. 194, 210, 224.

Liengme, p. 126.

Lods, p. 33.

Logre, p. 179, 226.

Loti (Pierre), p. 10, 20.

Loyola, p. 82, 146.

Luther, p. 41, 91.

Magnan, p. 199.

Magnin, p. 126.

Mahaut, p. 147.

Mallet, p. 160.

Marandon de Montyel, p. 210.

Marc-Aurèle, p. 23.

Maritain, p. 136.

Martin du Gard (M.), p. 81.

Martin du Gard (R.), p. 37.

Martinesque, p. 219.

Maspéro, p. 40.

Masselon, p. 162, 205.

Mauriac (F.), p. 11, 118, 191.

Mauriac (P.), p. 182.

Maurois, p. 222.

Maury (Cardinal), p. 156.

Maury (P.), p. 41.

Mayjonade, p. 67.

Mendousse, p. 14.

Mignard, p. 167.

Mille (P.), p. 118.

Minault, p. 31, 72.

Minkowski, p. 190, 192.

Monnier (H.), p. 133.

Monod (Ad.), p. 17, 93, 114.

Monod (V.), p. 207.

Monod (W.), p. 100, 219.

Montaigne, p. 21.

Montet, p. 23.

Moody, p. 53.

Morton-Prince, p. 191.

Murisier, p. 15, 83.

Myers, p. 50, 68.

Nicolle (Ch.), p. 118.

Oldenberg, p. 121.

Otto, p. 139.

Pacheu, p. 47.

Pailhas, p. 191.

Pascal, p. 28.

Pascal (C.), p. 193.

Perrier (L.), p. 126, 148.

Pezé, p. 2.

Picavet, p. 79.

Pieczinska, p. 80.

Pierre (Charles), p. 141.

Pilcz, p. 168.

Pitres, p. 39, 177.

Podmore, p. 68.

Poncet, p. 213.

- Ponsoye, p. 94.
Porot, p. 162.
Porter, p. 90.
Pourtalès (de), p. 9.
Pratt, p. 73.
Prévost (M.), p. 37.
Proust, p. 182.
Psichari, p. 13.
Pujol, p. 193.
- Racine, p. 191.
Rayroux, p. 169.
Régis, p. 3, 39, 73, 116, 128, 133,
161, 177, 178, 180, 203, 217, 224.
Renel, p. 10.
Renouvier, p. 23.
Rey Lescure (H.), p. 121.
Ribot (Th.), p. 6, 60, 79, 83, 83,
118, 123, 150, 210, 224.
Robin, p. 11, 189, 190, 192.
Robertson, p. 93.
Rocal, p. 20.
Roy, p. 193.
Rubenovitch, p. 217.
Ruyssen, p. 111.
Roussel (Stuart L.), p. 213.
- Sabatier (A.), p. 18.
Sainton, p. 193.
Sanson, p. 100.
Santenoise, p. 170.
Saussure, p. 129.
Sautter, p. 143.
Schleiermacher, p. 18, 24.
Secrétan, p. 43.
Séglas, p. 70.
Segond, p. 66, 137.
Semer (M.), p. 77.
Sérieux, p. 199.
- Sertillanges, p. 150.
Seymer, p. 90.
Soederblom, p. 121.
Spinoza, p. 113.
Stanley Hall, p. 212.
Starbuck, p. 63.
Stopford Brooke, p. 93.
Stucker, p. 192.
Strohl, p. 41, 58.
Sundar Singh, p. 138.
Supervielle, p. 222.
Suzo, p. 73.
- Tagore (Rabindranath), p. 80.
Targowla, p. 163, 205.
Taylor (Hudson), p. 56.
Tharaud, p. 222.
Thérèse (Sainte), p. 82.
Thomas (A.), p. 144.
Tinell, p. 170, 176.
Toublan, p. 134.
Traz (de), p. 219.
Trine, p. 24.
Truc, p. 86, 102, 141.
Trudel, p. 169.
- Viénot, p. 46.
Vinchon, p. 202, 203, 205.
Vinet, p. 93, 127, 148.
Vittoz, p. 144.
Vuillemier, p. 36, 204.
- Wagner, p. 130.
Wautier d'Aygalliers, p. 137.
Weill, p. 214.
Wesley, p. 91.
Westphal, p. 100, 103.
Will (R.), p. 100, 139.
Zitzermann, p. 161.
-

TABLE DES MATIERES

	Pages
INTRODUCTION	i

PREMIERE PARTIE

LES PRINCIPAUX ASPECTS DE LA VIE RELIGIEUSE INTERIEURE

GÉNÉRALITÉS	5
CHAPITRE I. — Les sentiments d' <i>insatisfaction</i>	8
L'insatisfaction du lieu	9
L'insatisfaction du milieu	11
L'insatisfaction du métier	12
L'insatisfaction de soi-même	13
L'insatisfaction généralisée	15
CHAPITRE II. — Les sentiments de <i>dépendance</i>	18
La dépendance vis-à-vis des forces de la nature	19
La dépendance sociale	21
La dépendance panthéiste	23
La dépendance théiste	25
CHAPITRE III. — Les sentiments d' <i>obligation</i>	30
L'obligation morale	31
L'obligation vis-à-vis de la société religieuse	33
L'obligation vis-à-vis de Dieu	34
Les intuitions contraignantes	37
CHAPITRE IV. — Les sentiments de <i>péché</i>	40
Le sentiment de malaise moral	41
Le sentiment de la faute	43
Le sentiment cultuel de péché	46
Le sentiment de corruption générale	47
CHAPITRE V. — Les sentiments de <i>délivrance</i>	52
Les sentiments de pardon	53
Les sentiments de libération du péché	57

	Pages
Les sentiments de délivrance liés à la solution d'un conflit moral	59
La joie du salut	61
CHAPITRE VI. — Les sentiments de <i>présence</i>	66
Les impressions de présence	68
Les intuitions de présence	70
Les hallucinations de présence	73
CHAPITRE VII. — Les sentiments de <i>communion</i>	76
La communion cosmique	80
La communion extatique	82
La communion théiste	84
L'état de grâce	86
CHAPITRE VIII. — Les sentiments de <i>confiance</i>	87
La confiance optimiste	88
La confiance systématique	90
La confiance thymique	92
Les sentiments de certitude	94
CHAPITRE IX. — Les sentiments de <i>solidarité religieuse</i>	97
Le sentiment de foule religieuse	99
Le sentiment de l'Eglise	100
La communion des saints	102
La solidarité chrétienne	104
CHAPITRE X. — Les sentiments de <i>conquête</i>	106
Le besoin de domination	107
Le besoin de prosélytisme	109
Le besoin de témoignage	110
La joie de la conquête	113

DEUXIEME PARTIE

CONFRONTATIONS DE LA VIE RELIGIEUSE INTERIEURE AVEC LES PROCESSUS PATHOLOGIQUES

GÉNÉRALITÉS	115
<i>Des analogies thérapeutiques</i>	120
CHAPITRE I. — Les techniques de <i>liquidation</i>	122
Le sacrifice	123
Le pardon	125
La repentance	127
La confession	128
La résignation	129

	Pages
CHAPITRE II. — Les techniques d'augmentation	131
La foi	131
L'espérance	134
La charité	135
La prière	137
Le culte	139
Le sacrement	140
CHAPITRE III. — Les techniques de direction	143
L'obéissance	143
La direction de conscience	145
La cure d'âmes	147
La prédication	149
<i>Des analogies pathologiques</i>	152
CHAPITRE IV. — Les syndromes de dépression	155
La dépression dans l'insatisfaction	159
La dépression dans la dépendance	161
La dépression dans l'obligation	163
La dépression dans le péché	164
CHAPITRE V. — Les syndromes d'excitation	167
L'excitation dans la délivrance	171
L'excitation dans la communion	172
L'excitation dans la confiance	174
L'excitation dans la conquête	175
CHAPITRE VI. — Les syndromes anxieux	177
L'anxiété dans l'insatisfaction	180
L'anxiété dans la dépendance	182
L'anxiété dans l'obligation	183
L'anxiété dans le péché	185
CHAPITRE VII. — Les syndromes schizoïdes	187
La schizoïdie dans l'insatisfaction	191
La schizoïdie dans l'obligation	193
La schizoïdie dans la présence	195
La schizoïdie dans la communion	197
CHAPITRE VIII. — Les syndromes paranoïaques	199
La paranoïa dans l'obligation	203
La paranoïa dans la dépendance	204
La paranoïa dans la confiance	205
La paranoïa dans la solidarité religieuse	207

	Pages
CHAPITRE IX. — <i>Considérations sur le développement des sentiments religieux et des syndromes pathologiques</i>	209
Le terrain constitutionnel	209
L'âge	212
Les crises	213
La terminaison	217
CHAPITRE X. — <i>Éléments d'un diagnostic différentiel</i>	220
Délimitation des états religieux	220
Les critères pathologiques	223
La nécessité d'un diagnostic psychiatrique	227
Les bases d'une thérapeutique efficace	229
CONCLUSIONS	231
INDEX D'AUTEURS	233



